
Tudo começou com MAQUIAVEL

**-As concepções de Estado em Marx,
Engels, Lênin e Gramsci.**

Luciano Gruppi

10.^a edição

L&PM
EDITORES

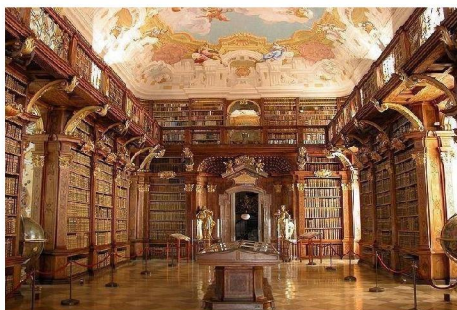


Luciano Gruppi

Tradução e edição do texto de Dario Canali

Tudo Começou com Maquiavel

*(As concepções de Estado em
Marx, Engels, Lênin e Gramsci)*



Minha Impalpável Biblioteca

L&PM
EDITORES

tradução e edição do texto: Dario Canali
revisão: Suely Bastos
capa: L&PM Editores
montagem: Antônio Aliardi

© Luciano Gruppi, 1980
Todos os direitos desta edição reservados à
L&PM Editores Ltda. – Av. Nova Iorque, 306
90.000 – Porto Alegre – Rio Grande do Sul

Impresso no Brasil
Outono de 1986

PARTE I

A CONCEPÇÃO DO ESTADO EM MARX E ENGELS	7
Os pensadores políticos desde N. Maquiavel até G. W.F. Hegel	10
A crítica de Marx	25
A origem do Estado segundo Engels	28
A igualdade jurídica	34
A extinção do Estado e a liberdade do homem	36
A ditadura do proletariado	39
Sobre a Comuna de Paris	40

PARTE II

A CONCEPÇÃO DO ESTADO EM LÊNIN E GRAMSCI.	47
Kautsky "renegado" ou não?	48
O debate em torno de Bernstein	51
O Estado e a revolução	54
Os Sovietes e a Comuna	59
Nem tudo deve ser "quebrado"	62
Democracia e ditadura do proletariado	64
Contra o burocratismo	67
Desde Lênin até Gramsci	70
Os conselhos de fábrica	74
A necessidade de explorar o terreno nacional	76
Hegemonia e bloco histórico	78
A noção de intelectual	83
O partido como moderno "Príncipe"	86
Que tipo de pluralismo?	88
Referências bibliográficas	93

A Concepção do Estado em Marx e Engels

Antes de chegarmos à teoria do Estado em Marx e Engels, gostaria de dar uma idéia sobre a maneira como se desenvolveu anteriormente essa teoria; isto é, uma idéia, embora sumária, das grandes concepções, com que deparou Marx: a concepção liberal e a concepção democrático-burguesa do Estado.

Na pesquisa, devemos proceder sabendo que uma primeira definição só pode ser provisória e que, mais adiante, ela pode demonstrar-se completamente errônea, devendo ser mudada.

Considerado isso, vamos partir de uma definição do que se entende como Estado. Na Enciclopédia Treccani se lê: "Com a palavra Estado, indica-se modernamente a maior organização política que a humanidade conhece; ela se refere quer ao complexo territorial e demográfico sobre o qual se exerce uma dominação (isto é, o poder político), quer à relação de coexistência e de coesão das leis e dos órgãos que dominam sobre esse complexo".

Portanto o Estado é um poder político que se exerce sobre um território e um conjunto demográfico (isto é, uma população, ou um povo); e o Estado é a maior organização política que a humanidade conhece. Talvez seja útil analisarmos essa definição.

Ela nos diz que no Estado estão presentes três elementos: poder político, povo e território. É necessária a presença desses três elementos para que se possa falar de Estado

Nesse sentido, por exemplo, o Vaticano não é um Estado no verdadeiro sentido da palavra. É um Estado por convenção, no sentido de que dispõe do poder e de um território (embora pequeno, mas isso não tem importância), mas não tem um povo. Essa é apenas uma descrição externa do Estado, não é uma explicação de sua natureza intrínseca.

Em nossa pesquisa, vamos partir do Estado moderno. O Estado moderno — o Estado unitário dotado de um poder próprio independente de quaisquer outros poderes (voltaremos a falar sobre isso) — começa a nascer na segunda metade do século XV na França, Inglaterra e Espanha; posteriormente alastra-se por outros países europeus, entre os quais, muito mais tarde, a Itália.

Como sempre acontece, só quando se formam os Estados no sentido moderno da palavra é que nasce também uma reflexão sobre o Estado. Desde o começo de 1500 temos Nicolau Maquiavel, que é o primeiro a refletir sobre o Estado. No *Príncipe* de Maquiavel encontramos esta afirmação: “Todos os Estados, todas as dominações que tiveram e têm o império sobre os homens foram e são repúblicas ou principados”.

Também aqui o Estado consiste na dominação (poder) e o que está sendo frisado é a dominação sobre os homens. O que interessa é esse grifo do elemento da dominação, e de uma dominação exercida mais sobre os homens do que sobre o território.

Gramsci, em toda sua longa e cuidadosa reflexão sobre Maquiavel, afirma que ele foi o teórico da formação dos Estados modernos. Com efeito, o pensamento de Maquiavel se molda numa Itália onde havia fracassado a revolução das Comunas (cidades-Estado), num país fragmentado em muitos Estados pequenos, e que está a caminho de perder sua independência nacional desde a invasão das tropas do rei francês Carlos VIII, em 1494. Maquiavel, refletindo sobre a experiência de outros países (Espanha, Inglaterra e, principalmente, França), analisa a maneira como se deveria construir na Itália um Estado moderno e unitário, graças à iniciativa do Príncipe.

Maquiavel, na verdade, é um republicano e um democrata, ligado à experiência da República de Florença, da Comuna florentina; ele afirma que nenhum príncipe, mesmo dos mais sábios, pode ser tão sábio como o povo. Apesar disso, ao escrever *O príncipe*, Maquiavel parte da consciência do fato de que na Itália existe uma situação de crise de todas as velhas instituições e que só se poderá reconstruir o Estado, renovar a sociedade, se existir o poder absoluto de um príncipe que encabece esse movimento.

Em outra obra de Maquiavel, onde faz comentários à história de Roma (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*), encontramos uma reflexão sobre a lenda de Rômulo e Remo: ele afirma que Rômulo

fez bem em matar Remo, pois no ato de fundar, ou de reconstruir, ou de reorganizar um Estado só uma pessoa deve mandar.

Na Itália, tratava-se de fundar um Estado e de reconstituir uma organização política da sociedade italiana. Para tanto, Maquiavel pensa no poder de um príncipe, embora ele próprio seja republicano e democrata, ligado emocionalmente à República de Florença.

Uma fase importante da formação do Estado moderno foi a rebelião da Inglaterra — mais exatamente de Henrique VIII — contra o poder do papa. A Igreja da Inglaterra separou-se da Igreja católica e Henrique VIII foi proclamado chefe dessa Igreja anglicana. Estamos em 1531.

Claro está que é puramente circunstancial a questão do divórcio de Henrique VIII de sua esposa espanhola, Catarina de Aragão, para casar com Ana Bolena; esse divórcio foi recusado pelo papa por uma motivação política, pois ele não queria perder a amizade com a Espanha, que era então um grande império possuindo territórios também na Itália. Na verdade, as condições estavam maduras para a proclamação da plena independência inglesa, da plena soberania do Estado; e do rei que personifica, representa e realiza a soberania do Estado, declarando-se também chefe da Igreja anglicana (fórmula que, juridicamente, será aperfeiçoada mais tarde). Com esse ato firma-se que o poder do Estado é absoluto, que a soberania estatal é absoluta e não depende de nenhuma outra autoridade, isto é, que não vem da autoridade do papa; a soberania do monarca vem de sua própria condição de monarca, este não a recebe do papa. Proclama-se, assim, a absoluta autonomia e soberania do Estado.

Por conseguinte, desde seu nascimento, o Estado moderno apresenta dois elementos que diferem dos Estados do passado, que não existiam, por exemplo, nos Estados antigos dos gregos e dos romanos. A *primeira* característica do Estado moderno é essa autonomia, essa plena soberania do Estado, o qual não permite que sua autoridade dependa de nenhuma outra autoridade. A *segunda* característica é a distinção entre Estado e sociedade civil, que vai evidenciar-se no século XVII, principalmente na Inglaterra, com o ascenso da burguesia. O Estado se torna uma organização distinta da sociedade civil, embora seja expressão desta.

Uma *terceira* característica diferencia o Estado moderno em relação àquele da Idade Média. O Estado medieval é propriedade do senhor, é um Estado patrimonial: é patrimônio do monarca, do marquês, do conde, do barão, etc. O senhor é dono do território, bem como de tudo o que nele se encontra (homens e bens); pode vendê-lo, dá-lo de presente, cedê-lo em qualquer momento, como se fosse uma área de caça reservada.

No Estado moderno, pelo contrário, existe uma identificação absoluta entre o Estado e o monarca, o qual representa a soberania estatal. Mais tarde, em fins de 1600, o rei francês Luís XIV afirmava "L'État c'est moi" (o Estado sou eu), no sentido de que ele detinha o poder absoluto; mas também de que ele identificava-se completamente no Estado.

**Os pensadores políticos desde
N. Maquiavel até G.W.F. Hegel**

Nicolau Maquiavel (1469-1527)

Maquiavel; ao refletir sobre a realidade de sua época, elaborou não uma teoria do Estado moderno, mas sim uma teoria de como se formam os Estados, de como na verdade se constitui o Estado moderno. Isso é o começo da ciência política; ou, se quisermos, da teoria e da técnica da política entendida como uma disciplina autônoma, separada da moral e da religião.

O Estado, para Maquiavel, não tem mais a função de assegurar a felicidade e a virtude, segundo afirmava Aristóteles. Também não é mais — como para os pensadores da Idade Média — uma preparação dos homens ao Reino de Deus. Para Maquiavel o Estado passa a ter suas próprias características, faz política, segue sua técnica e suas próprias leis. Logo no começo de *O príncipe*, Maquiavel escreve: "Como minha finalidade é a de escrever coisa útil para quem a entender, julguei mais conveniente acompanhar a realidade efetiva do que a imaginação sobre esta". Trata-se já da linha do pensamento experimental, na mesma senda de Leonardo da Vinci: as coisas como elas são, a realidade política e social como ela é, a verdade efetiva.

Maquiavel acrescenta: "Muitos imaginam repúblicas e principados que nunca foram vistos nem conhecidos realmente"; isto é, muitos imaginam Estados ideais, que no entanto não existem, tais como a República de Platão. "Pois grande é a diferença entre a maneira em que se vive e aquela em que se deveria viver; assim, quem deixar de fazer o que é de costume para fazer o que *deveria* ser feito encaminha-se mais para a ruína do que para sua salvação. Porque quem quiser comportar-se em todas as circunstâncias como um homem bom vai ter que perecer entre tantos que não são bons".

Isso significa que devemos estudar as coisas como elas são e devemos observar o que *se pode e é necessário* fazer, não aquilo que seria certo fazer; pois quem quiser ser bom entre os maus fica arruinado. Enfim, é necessário levar em consideração a natureza do homem e atuar na realidade efetiva.

Dessa forma, Maquiavel retoma aqui um tema que já foi de Aristóteles: a política é a arte do possível, é a arte da realidade que pode ser efetivada, a qual leva em conta como as coisas *estão* e não como elas *deveriam estar*. Existe aqui uma distinção nítida entre política e moral, pois esta última é que se ocupa do que “deveria ser”.

A política leva em consideração uma natureza dos homens que, para Maquiavel, é imutável: assim a história teria altos e baixos, mas seria sempre a mesma, da mesma forma que a técnica da política (o que não corresponde à verdade).

Maquiavel afirma: “Há uma dúvida se é melhor sermos amados do que temidos, ou vice-versa. Deve-se responder que gostaríamos de ter ambas as coisas, sermos amados e temidos; mas, como é difícil juntar as duas coisas, se tivermos que renunciar a uma delas, é muito mais seguro sermos temidos do que amados... pois dos homens, em geral, podemos dizer o seguinte: eles são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores; eles furtam-se aos perigos e são ávidos de lucrar. Enquanto você fizer o bem para eles, são todos teus, oferecem-te seu próprio sangue, suas posses, suas vidas, seus filhos. Isso tudo até o momento que você não tem necessidade. Mas, quando você precisar, eles viram as costas”.

E o príncipe que esperar gratidão por ter sido bondoso com os seus súditos, pelo contrário, será derrotado: “Os homens têm menos escrúpulo de ofender quem se faz amar do que quem se faz temer. Pois o amor depende de uma vinculação moral que os homens, sendo malvados, rompem; mas o temor é mantido por um medo de castigo que não nos abandona nunca”. Por conseguinte, deve-se estabelecer o terror; o poder do Estado, o Estado moderno, funda-se no terror.

Com isso, Maquiavel contradiz profundamente o que ele próprio havia escrito nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: isto é, que o poder baseia-se na democracia, no consentimento do povo, entendendo-se como povo a burguesia do seu tempo. Mas agora Maquiavel pensa na construção de um Estado unitário e moderno, portanto do Estado absoluto, e descreve o que será o processo real da formação dos Estados unitários.

Maquiavel não se ocupa de moral, ele trata da política e estuda as leis específicas da política, começa a fundamentar a ciência política. Na verdade — como observou Hegel e, posteriormente, fizeram-no De Sanctis e Gramsci — Maquiavel funda uma nova moral que é a do cidadão, do homem que constrói o Estado; uma moral imanente, mundana, que vive no relacionamento entre os homens. Não é mais a moral da alma individual, que deveria apresentar-se ao julgamento divino “formosa” e limpa.

Maquiavel nos fornece uma teoria realista, é o primeiro que considera a política de maneira científica, crítica e experimental. Porém ele não fornece uma teoria do Estado moderno, mas sim de como se constrói um Estado.

Uma reflexão sobre o que é o Estado moderno aparece mais tarde na França, com Jean Bodin (ou Bodinus, à latina). Em seus seis tomos *Sobre a República* (1576), Bodin polemizou contra Maquiavel. Gramsci afirma que Maquiavel pretendia construir um Estado, projetá-lo, enquanto Bodin teorizava um Estado unitário que já existia, o da França; por conseguinte, ele colocava principalmente o problema do consenso, da hegemonia.

Bodin, pela primeira vez, começa a teorizar a autonomia e soberania do Estado moderno, no sentido que o monarca interpreta as leis divinas, obedece a elas, mas de forma autônoma. Ele não precisa receber pelo papa a investidura do seu poder. O Estado é constituído essencialmente pelo poder: nem o território, nem o povo definem o Estado tanto quanto o poder.

Bodin afirma: é a soberania o verdadeiro alicerce, a pedra angular de toda a estrutura do Estado, da qual dependem os magistrados, as leis, as ordenações; essa soberania é a única ligação que transforma num único corpo perfeito (o Estado) as famílias, os indivíduos, os grupos separados. O Estado, para Bodin, é poder absoluto, é a coesão de todos os elementos da sociedade.

Thomas Robbes (1588-1679)

Começam assim a surgir os fundamentos da teoria moderna do Estado, que posteriormente receberá uma formulação mais completa nos séculos XVII e XVIII pelo filósofo inglês Thomas Hobbes. Este assistiu à revolução democrática inglesa de 1648, dirigida pelos puritanos de Oliver Cromwell (1599-1658), opondo-se a ela a partir de um ponto de vista aristocrata.

A teoria do Estado de Hobbes é a seguinte: quando os homens primitivos vivem no estado natural, como animais, eles se jogam uns contra os outros pelo desejo de poder, de riquezas, de propriedades. É o impulso à propriedade burguesa que se desenvolve na Inglaterra: "homo homini lupus", cada homem é um lobo para o seu próximo. Mas como, dessa forma, os homens destroem-se uns aos outros, eles percebem a necessidade de estabelecerem entre eles um acordo, um *contrato*. Um contrato para constituírem um Estado que refreie os lobos, que impeça o desencadear-se dos egoísmos e a destruição mútua.

Esse contrato cria um Estado absoluto, de poder absoluto (Hobbes apresenta nuances que lembram Maquiavel).

A noção do Estado como contrato revela o caráter mercantil, comercial das relações sociais burguesas. Os homens, por sua natureza, não seriam propensos a criarem um Estado que limitasse sua liberdade; eles estabelecem as restrições em que vivem dentro do Estado, segundo Hobbes, com a finalidade de obter dessa forma sua própria conservação e uma vida mais confortável. Isto é, para saírem da miserável condição de guerra permanente que é a consequência necessária das paixões naturais.

Mas os pactos, sem espadas, não passam de palavras sem força; por isso o pacto social, a fim de permitir aos homens a vida em sociedade e a superação de seus egoísmos, deve produzir um Estado absoluto, duríssimo em seu poder.

J.J. Rousseau, posteriormente, vai opor a Hobbes uma brilhante objeção: ao dizer que o homem, no estado natural, é um lobo para seus semelhantes, Hobbes não descreve a natureza do homem mas sim os homens de sua própria época. Rousseau não chega a dizer que Hobbes descreve os burgueses de sua época; mas, na realidade, Hobbes descreve o surgimento da burguesia, a formação do mercado, a luta e a crueldade que o caracterizam.

John Locke (1632-1704)

Não devemos esquecer que a Inglaterra se transformou num império mercantil a partir da segunda metade do século XVI, na época da grande Rainha Elizabeth I. Portanto é uma concepção tipicamente burguesa a de John Locke, fundador do empirismo filosófico moderno e teórico da revolução liberal inglesa.

Não se trata aqui da revolução de 1648, mas da segunda revolução, que concluiu-se em 1689. Foi uma revolução de tipo liberal, que assinalou um acordo entre a monarquia e a aristocracia, por um lado, e a burguesia, pelo outro. Isso ocasionou o surgimento de normas parlamentares, bem como uma condução do Estado fundada numa declaração dos direitos do parlamento, que foi definida em 1689. Na década anterior, surgira o *habeas corpus* (que tenhas o teu corpo), dispositivo que dificulta as prisões arbitrárias, sem uma denúncia bem definida. O *habeas corpus* estabelece algumas garantias que transformam o "súdito" num "cidadão". Nasce assim o cidadão, justamente na Inglaterra, e John Locke é o seu teórico.

Locke observa que o homem no estado natural está plenamente livre, mas sente a necessidade de colocar limites à sua própria liberdade. Por quê? A fim de garantir a sua propriedade. Até que os homens se-

jam completamente livres, existe entre eles uma luta que não garante a propriedade e, por conseguinte, tampouco uma liberdade durável.

Locke afirma que os homens se juntam em sociedades políticas e submetem-se a um governo com a finalidade principal de conservarem suas propriedades. O estado natural (isto é, a falta de um Estado) não garante a propriedade. É necessário constituir um Estado que garanta o exercício da propriedade, a segurança da propriedade.

Visando isso, estabelece-se entre os homens um contrato que origina tanto a sociedade, como também o Estado (para Locke, as duas coisas vão juntas). Fica evidente a base burguesa dessa concepção. Já estamos numa sociedade em que nasceu o mercado, onde a relação entre os homens se dá entre os indivíduos que estabelecem entre si contratos de compra e de venda, de transferência de propriedades, etc. Esta realidade individualista da sociedade burguesa, alicerçada nas relações mercantis e de contrato, expressa-se na ideologia política, na concepção do Estado.

O Estado também aí surge de um contrato. Para Hobbes, porém, esse contrato gera um Estado absoluto, enquanto para Locke o Estado pode ser feito e desfeito como qualquer contrato. Isto é, se o Estado ou o governo não respeitar o contrato, este vai ser desfeito. Portanto, o governo deve garantir determinadas liberdades: a propriedade, e também aquela margem de liberdade política e de segurança pessoal sem o que fica impossível o exercício da propriedade e a própria defesa da liberdade. Já estão implícitos, aqui, os fundamentos de algumas liberdades políticas que devem ser garantidas: a de assembleia, a da palavra, etc. Mas, em primeiro lugar, a liberdade de iniciativa econômica.

É o típico individualismo burguês, no sentido de que o indivíduo humano preexistiria ao Estado, de que os homens partiriam de uma condição natural em que são indivíduos soltos (para Marx, pelo contrário, o homem é um ser social e só torna-se homem na medida em que vive e trabalha em sociedade; de outra forma seria um animal, um bruto).

Segundo esses pensadores, o indivíduo existiu antes da sociedade humana e esta nasceria pelo contrato entre indivíduos preexistentes. Ora, do ponto de vista histórico, isso é pura fantasia, pois o homem só se torna homem vivendo em sociedade com outros homens, só organizando socialmente sua própria vida. Imaginar que um indivíduo possa ser homem antes de organizar-se em sociedade não passa de uma típica projeção ideológica do individualismo burguês. É no modo de produção burguês que cada um individualmente se põe em relação com outro indivíduo, sem ter consciência do caráter social dessas relações econômicas.

O Estado é soberano, mas sua autoridade vem somente do contra-

to que o faz nascer: este é o fundamento liberal, sem dúvida progressista, do pensamento de John Locke. O Estado não recebe sua soberania de nenhuma outra autoridade. Ao contrário do que se poderia pensar, o liberal Locke não polemiza contra o absolutismo de Hobbes, mas sim contra outro autor inglês: Robert Filmer (1588-1653), segundo o qual o poder estatal se originaria do poder divino. Locke entra em polêmica contra Filmer justamente para defender a plena autonomia, a absoluta soberania do Estado moderno, assim como pensava também Hobbes.

A relação entre propriedade e liberdade é extremamente evidente: o poder supremo não pode tirar do homem uma parte de suas propriedades sem o seu consentimento. Pois a finalidade de um governo e de todos os que entram em sociedade é a conservação da propriedade. Isso pressupõe e exige que o povo tenha uma propriedade, sem o que deveríamos concluir que — ao entrar na sociedade — perde-se justamente aquilo que constitui o objetivo desse contrato.

O Estado não pode tirar de ninguém o poder supremo sobre sua propriedade. Não é possível nenhum ato arbitrário do Estado que viole a propriedade: por exemplo, os impostos devem ser aprovados pelo Parlamento, o monarca não pode decretar impostos sem o consentimento do Parlamento, conforme tradição que já estava consolidada na Inglaterra — e assim por diante.

É realmente estrita essa conexão entre propriedade e liberdade: a liberdade está em função da propriedade e esta é o alicerce da liberdade burguesa, que nessa época era progressista.

Repito, é a visão burguesa que está na base dessa concepção. No entanto, é interessante observar que para Locke já existe uma distinção entre sociedade política (o Estado) e sociedade civil (isto é, aquilo que no século XVIII passará a chamar-se de sociedade civil); por conseguinte, entre público e privado. Em que sentido nasce esta distinção?

Locke afirma que a propriedade é objeto de herança, pois o pai transmite a propriedade aos filhos; o poder político, ao contrário, não se transmite pela herança, deve ter uma origem democrática, parlamentar.

É interessante notar que, no Estado da Idade Média, transmitia-se pela herança quer a propriedade, quer o poder político: o rei transmitia para seus filhos a propriedade patrimonial do Estado e o poder; o latifundiário transmitia a terra, o marquês o marquesado, o conde o condado, isto é, todos os bens e todo o poder sobre esses bens, assim como também sobre os homens que viviam no condado e no marquesado.

Na Idade Média, a sociedade e o Estado (poder político) são inseparáveis, estão entrelaçados, são transmitidos juntos; na sociedade

burguesa moderna esses dois aspectos são separados, pois na sociedade civil existe a transmissão da propriedade, mas não há transmissão do poder político.

A sociedade política e a sociedade civil obedecem a normas e leis diferentes. Todos os direitos de propriedade são exercidos na sociedade civil e o Estado não deve interferir, mas sim garantir e tutelar o livre exercício da propriedade.

A separação dessas duas esferas está também na base das próprias liberdades políticas, que são as garantias necessárias para tutelar em nível político a propriedade e, portanto, a livre iniciativa econômica.

Também o casamento é concebido por Locke como um contrato entre indivíduos. A mentalidade mercantil se reflete na concepção do casamento: este pertence à sociedade civil, ao direito civil, não ao direito público, pois é um pacto exclusivamente privado. Não era assim, por exemplo, na sociedade antiga (por exemplo, na grega e na romana), onde o casamento era um fato público que tinha a ver com o Estado.

Emmanuel Kant (1724-1804)

Produz-se, então, uma separação formal, não real, entre o Estado e a sociedade civil. Temos assim, ao nível do poder estatal, um tipo diferente de manifestação da sociedade civil e das relações econômicas. A burguesia começa a formar seu próprio Estado. Isso pode ser visto mais nitidamente ainda em Kant.

Kant parte de uma afirmação que leva em conta a revolução francesa e as teorizações de J.J. Rousseau (como veremos mais adiante): Kant afirma que a soberania pertence ao povo, o que já é um princípio democrático. Em Locke não encontramos isso: a sociedade nasce de um contrato, mas uma clara afirmação de que a soberania é do povo não existe (pelo menos não claramente), sendo que em Kant isso é explícito.

Mas, após essa consideração, Kant acrescenta que há cidadãos independentes e cidadãos não-independentes. Aqueles independentes — os que podem exprimir uma opinião política, que podem decidir da política do Estado — são os cidadãos que não dependem de outros, isto é, os proprietários. Não se pode pensar que sejam capazes de uma opinião independente os servos das fazendas, ou os aprendizes das oficinas artesanais. Por conseguinte, eles não podem ter direito de voto, nem de serem eleitos. Os direitos políticos ativos cabem somente aos proprietários.

Este é o critério que vai nortear toda a concepção liberal. Na Itália do século passado, por exemplo, só tinha direito de eleger e de ser elei-

to quem pagasse um determinado nível de impostos, isto é, exclusivamente os proprietários. Essa distinção entre proprietários e não-proprietários é o alicerce do liberalismo e é expressa com extrema lucidez por Kant.

Após ter afirmado que a soberania pertence ao povo, na realidade Kant nega ao povo o efetivo exercício da soberania, pois o restringe somente a uma parte do povo. Aqui fica em plena evidência a relação entre propriedade e liberdade; só é livre quem for proprietário (trata-se essencialmente da propriedade da terra, quer para Kant, quer para Locke).

A relação indissociável entre propriedade e liberdade é justamente a essência do liberalismo.

Fala-se de povo num sentido geral mas depois, dentro desse povo, se faz uma discriminação entre quem pode exercer os direitos civis por ser independente — no sentido de proprietário, por conseguinte capaz de um pensamento independente — e quem não pode.

Além disso, Kant chega à conclusão de que toda lei é tão sagrada, tão inviolável, que é crime até mesmo colocá-la em discussão. Dessa forma, após afirmar a soberania do povo, na realidade a nega. Adverte que o monarca nunca deixa de ser um justo intérprete da soberania do povo, do direito natural, e que as leis sempre correspondem ao direito natural, à própria soberania do povo.

A lei sobrepõe-se assim à soberania do povo. É a típica visão liberal do Estado de Direito. A soberania do povo deve ser delimitada por algumas leis que estão acima dela e são invioláveis, indiscutíveis: o direito de propriedade, a liberdade de palavra, de expressão, de reunião, de associação. Liberdades que, na prática, são gozadas apenas por quem tiver recursos suficientes para usufruir delas.

Na referida concepção liberal do Estado de Direito, destaca-se este elemento: o Estado é um Estado de Direito na medida que nele existem alguns direitos que nunca podem ser colocados em discussão, e dentro deste marco exerce-se a soberania popular. A soberania popular depende e é delimitada por alguns direitos que podemos definir permanentes, eternos — direitos naturais. Estes são a expressão típica dos interesses da alta burguesia, ou da aristocracia que vai se aburguesando, as quais se afirmam como classes a partir desse direito fundamental de propriedade, defendido com a liberdade de palavra e de associação e com a representatividade do Parlamento.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Vimos sinteticamente alguns momentos da concepção liberal, do surgimento do Estado moderno. Ao mesmo tempo, nasce a concepção

democrático-burguesa com Jean-Jacques Rousseau. Também para Rousseau existe uma condição natural dos homens, mas é uma condição de felicidade, de virtude e de liberdade, que é destruída e apagada pela civilização. É a concepção oposta àquela de Hobbes.

Como vimos, Rousseau dizia que Hobbes descreveu não a condição natural dos homens, mas sim o homem dos seus tempos. Para Rousseau, ao contrário, é a civilização que perturba as relações humanas, que violenta a Humanidade, pois *os homens nascem livres e iguais* (eis o princípio que vai se afirmar na revolução burguesa), *mas em todo lugar estão acorrentados*. É uma frase formidável. Na verdade, porém, os homens não nascem nem livres nem iguais, só se tornam assim através de um processo político. Assim, Rousseau também acaba atribuindo a uma suposta condição natural aquilo que, pelo contrário, é uma conquista da história social, da ideologia.

Para Rousseau, os homens não podem renunciar a esses bens essenciais de sua condição natural: a liberdade e a igualdade. Eles devem constituir-se em sociedade. Também para Rousseau a sociedade nasce de um contrato, ele apresenta a mesma mentalidade comercial e o mesmo individualismo burguês. O indivíduo é preexistente e funda a sociedade através de um acordo, de um contrato.

No entanto, para Locke o contrato produz a sociedade e o governo, portanto, o Estado; ao passo que, para Rousseau, o contrato só constitui a sociedade, a qual deve servir à plena expansão da personalidade do indivíduo. A sociedade, o povo, nunca podem perder sua soberania, a qual pertence ao povo e só ao povo. Por conseguinte o povo nunca deve criar um Estado distinto ou separado de si mesmo. O único órgão soberano é a assembléia (Rousseau é o primeiro teórico da assembléia) e nesta é que se expressa a soberania.

A assembléia, representando o povo, pode confiar para algumas pessoas determinadas tarefas administrativas, relativas à administração do Estado, podendo revogá-las a qualquer momento. Mas o povo nunca perde sua soberania, nunca a transfere para um organismo estatal separado. Os governantes são apenas comissários do povo (a expressão "comissário do povo", que será usada pela Revolução Russa, tem sua origem em Rousseau, é tirada deliberadamente de Rousseau).

A afirmação da igualdade é fundamental para Rousseau. O homem só pode ser livre se for igual: assim que surgir uma desigualdade entre os homens acaba-se a liberdade. Para o liberal, há liberdade na medida que se leve em consideração a desigualdade entre proprietários e não-proprietários: sendo que a igualdade mata a liberdade. Ao passo que, para Rousseau, o único fundamento da liberdade é a igualdade: não há liberdade onde não existir igualdade.

Rousseau se refere à igualdade diante da lei, à igualdade jurídica,

mas também chega a compreender que existe um problema de igualdade econômica, econômico-social. Com efeito, ele escreve: o primeiro homem que, ao cercar um terreno, afirmou "*isto é meu*", encontrando pessoas suficientemente estúpidas para acreditarem nisso, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. E conclui: "Quantos crimes, quantas guerras, quantos assassinatos, quantas misérias e erros teriam sido poupados à humanidade se alguém arrancasse os marcos, ou nivelasse os fossos, gritando aos seus semelhantes: 'não ouçam este impostor, vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra não pertence a ninguém' ". Isso significa negar a propriedade privada.

Rousseau não compreende que o surgimento da propriedade privada é um grande progresso em relação à sociedade dos bárbaros — embora um progresso doloroso. Ele julga que a propriedade teria nascido pelo ato de alguém que colocou marcos e declarou ser proprietário dessa terra; e também porque outras pessoas, estupidamente, teriam levado isso a sério. Muito pelo contrário, o que originou a propriedade foi todo um processo econômico de desenvolvimento das forças produtivas.

Evidentemente Rousseau não podia compreender isso, pois sua concepção é individualista: a propriedade resultaria de uma relação entre indivíduos, da iniciativa de um indivíduo. É sempre o mesmo individualismo burguês, na verdade, que, aliás, está na própria base da formação da propriedade.

Mas é interessante observar que, para Rousseau, deixa de existir a separação dos três poderes que Montesquieu tinha fixado em começos de 1700; o poder legislativo (Parlamento), o poder executivo (governo) e o poder judiciário. Montesquieu fez essa distinção a fim de limitar o poder executivo, que estava nas mãos do soberano, preconizando uma monarquia de tipo constitucional.

Ao invés disso, Rousseau nega a distinção entre os poderes, visando afirmar acima de tudo o poder da assembleia. Não pode existir um poder executivo distinto do assembleia, do poder representativo (é a idéia que Lênin vai retomar plenamente, pois nos Soviéticos os poderes legislativo e executivo identificam-se e o poder representativo é dominante).

Claro está que Rousseau tropeça em numerosas dificuldades, que ele mesmo percebe. Ele diz que todos os males surgem da propriedade, mas não chega a propor meios para sua abolição. Preconiza uma sociedade pequeno-burguesa, de artesãos: sua ideologia é a expressão dessa camada social, assim como foi o período de Robespierre na Revolução Francesa. Não é por acaso que Robespierre foi um discípulo de Rousseau. Essa fase da revolução exprimiu os interesses da pequena

burguesia francesa, da burguesia artesã da França; nessa questão existe uma continuidade.

Em todo caso, Rousseau não soube indicar como se superaria a propriedade privada.

Outra contradição aparece quanto à soberania da assembléia. A assembléia não deve delegar o seu poder, o povo nunca pode transferir sua soberania, nem que seja por um instante. Conseqüentemente, há uma identidade entre sociedade política e sociedade civil. Mas o próprio Rousseau afirma que um povo não pode ficar sempre reunido em assembléia, pois existe uma dificuldade prática, real.

Por outro lado, Rousseau formulava ideologicamente a experiência da democracia de Genebra (a sua cidade), que se havia constituído depois da reforma calvinista. Era a democracia, a assembléia, possível em uma pequena cidade, mas que, na prática, encontraria enorme dificuldade num Estado moderno que tentasse se organizar daquela forma.

Rousseau tem em vista também a democracia da antiga Atenas, onde a soberania cabia à assembléia (*eclesia*). Nessa assembléia, na época de Péricles, eram sorteados 500 membros do conselho (*bulê*), sorteados e não eleitos. A eleição já seria uma seleção; através do sorteio, todos poderiam ser atingidos. O conselho dos 500 ficava reunido em sessão permanente com exceção dos dias de festividades religiosas. Os 500 eram sorteados na base de 50 para cada uma das tribos em que Atenas era dividida administrativamente; os 50 representantes de cada tribo revezavam-se em turnos no desempenho das tarefas governamentais, mas só durante poucas semanas. Na prática, não havia separação entre os poderes legislativo, representativo e executivo; quase não existia distinção entre sociedade civil e Estado.

Mas esse modelo só era possível porque — enquanto os cidadãos estavam reunidos em assembléia, em conselho — havia quem trabalhasse por eles: os escravos e os “metecos” (estrangeiros que não eram cidadãos com plenos direitos, embora não fossem escravos). Uma democracia do tipo da antiga Atenas pressupõe que o cidadão não trabalhe, mas que outros trabalhem para ele.

Também Rousseau se dava conta das dificuldades desse modelo, pois escrevia: a democracia da qual eu falo não existe, nunca existiu e talvez nunca existirá; também essa condição natural a que devemos aspirar — a do homem que não cede a sua soberania, a sua liberdade — não existe, talvez nunca existiu e nunca vai existir. É um objetivo ideal para o qual devemos tender. O próprio Rousseau percebe, então, o elemento utópico presente em sua concepção.

Muito mais tarde, temos as teorias de Benjamin Constant. Nessa época, o liberalismo começa a ser um ideal no qual toda a Europa se inspira, após a experiência da Revolução Francesa. É o momento em que é derrotada a fase democrática da Revolução Francesa — a de Robespierre, em 1793 — e tende-se a formar sociedades liberais do tipo que surgirá na França após a revolução de 1830, ou no Piemonte (e depois na Itália toda, com a unificação do país) em 1848. Na Inglaterra, a partir da revolução de 1689, sempre existirá uma sociedade liberal.

O pensamento de B. Constant é interessante porque ele leva ao máximo de nitidez a separação entre Estado e sociedade civil. Ao distinguir entre as antigas democracias romana e ateniense, por um lado, e o liberalismo moderno, por outro, Constant salienta que a liberdade dos antigos exercia-se na esfera pública da sociedade, isto é, no Estado, não na esfera particular. A vida privada era então vinculante; ao passo que a liberdade do cidadão se exerce essencialmente na esfera do privado e, em relação ao Estado, é muito fraca, inconsistente, parcial.

Pergunta Benjamin Constant: “O que entende hoje como liberdade um francês, um inglês, um habitante dos Estados Unidos da América? Para cada um deles, liberdade é o direito de submeter-se apenas à lei; de não ser preso, ou mantido na cadeia, ou condenado à morte, nem sofrer maus tratos de qualquer outro tipo pela vontade arbitrária de um ou mais indivíduos. Para cada um deles é o direito de expressar sua própria opinião, de exercer o seu trabalho, de dispor da sua propriedade e até abusar dela, de ir e vir sem pedir licença, etc. Finalmente, é o direito para cada um de exercer sua influência sobre a administração do governo, quer concorrendo à nomeação de todos ou alguns de seus funcionários, quer com reclamações, petições, pedidos que a autoridade é forçada a levar em consideração de alguma forma”.

Benjamin Constant observa, em outro trecho, que a liberdade do homem moderno é grande na esfera do privado; ao passo que, na esfera do público, sua liberdade é limitada, pois só limitadamente pode influenciar a condução do governo.

Para os antigos, acontecia o contrário. A liberdade dos antigos consistia em exercer coletivamente (mas diretamente, sem delegá-las ao governo) muitas funções da soberania: em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz; em concluir com os Estados estrangeiros tratados de aliança; em votar as leis e pronunciar julgamentos; em examinar os balanços e os atos dos magistrados, levá-los diante de todo o povo, acusá-los, condená-los ou absolvê-los.

Na esfera do público, então, eram enormes os direitos dos cidadãos da república romana e da democracia ateniense. O governo não

decidia da paz e da guerra fora da assembléia dos cidadãos, sendo que os governos modernos prescindem desta.

Isso era o que os antigos entendiam como liberdade. Mas, ao mesmo tempo, eles admitiam que essa liberdade coletiva fosse compatível com a completa subordinação do indivíduo à autoridade do conjunto social. Seria inútil (ou quase) procurar entre os antigos a possibilidade de gozar dessas vantagens que fazem parte da liberdade dos modernos. Todas as ações privadas eram submetidas a uma vigilância severa, nada era concedido à independência individual, nem nas opiniões pessoais nem nas atividades econômicas; e sobretudo em matéria de religião (não havia liberdade de consciência). Todas as atividades econômicas eram controladas, etc. Toda a esfera do privado era absorvida pela esfera pública, pela vida política.

Em lugar disso, para os modernos — diz Benjamin Constant, a liberdade é exercida principalmente na esfera do privado, ela é reivindicada na esfera particular.

É nítida a distinção que Benjamin Constant faz entre sociedade civil e sociedade estatal (sociedade política); ele afirma que os direitos da liberdade são gozados principalmente na vida particular, pois são direitos de iniciativa econômica (direitos da burguesia). Daí toda sua polémica contra Rousseau: a igualdade de Rousseau destrói toda liberdade, por conseguinte suas concepções devem ser rejeitadas como uma grande ameaça à liberdade. Constant defende assim a identificação entre propriedade e liberdade, isto é, a liberdade como diferença, e não como igualdade.

Charles Tocqueville (1805-1859)

Esse é o dilema que enfrentará, em pleno século XIX, o grande liberal Tocqueville. Ele é suficientemente inteligente e realista para compreender que a democracia está destinada a vingar, que a igualdade jurídica vai se realizar. Mas ele pergunta se a igualdade para a qual tende a humanidade não vai destruir a liberdade, isto é, se conseguiremos ao mesmo tempo realizar a igualdade e salvar a humanidade; enfim, se a igualdade não vai se transformar em tirania.

As duas diferentes concepções progressistas do Estado, que se afirmam com muito esforço na Europa da época, são as seguintes:

a) a *concepção liberal*, que defende a correlação entre propriedade e liberdade (isto é, a liberdade exige a desigualdade);

b) a *concepção democrática*, segundo a qual a liberdade baseia-se na igualdade, mas essencialmente na igualdade jurídica (embora Rousseau chegue a colocar o problema da propriedade).

A corrente democrática, que se afirmou na Revolução Francesa

com Robespierre, na verdade foi derrotada na história da Europa. Neste continente, após as décadas de 1860 e 1870, teremos regimes liberais; teremos uma fusão de liberalismo e democracia, isto é, uma ampliação do sufrágio universal, da igualdade jurídica. Uma mistura de liberalismo e democracia que, no entanto, reafirma sempre o direito da propriedade, tutela sempre a iniciativa econômica e o desenvolvimento capitalista.

Benedetto Croce (1866-1952)

Benedetto Croce, em sua *História da Europa*, na década de 1930, vai esclarecer as coisas a partir de seu ponto de vista liberal. Numa época em que já não há mais distinção entre Estado de Direito liberal e Estado democrático — isto é, não se faz distinção entre liberalismo e democracia pois, na realidade, os dois elementos estão entrelaçados —, Croce destaca que se tratam de duas concepções muito diferentes.

Croce afirma: apesar da afinidade de alguns elementos do catolicismo e das monarquias absolutas com o liberalismo, e apesar da disponibilidade do liberalismo para aceitá-los e fazê-los seus, esses dois sistemas se mantêm inimigos dele e vice-versa. O liberalismo é inimigo da monarquia absoluta e do clericalismo, bem como de um terceiro sistema, de uma terceira fé que parecia confundir-se (ou pelo menos entrelaçar-se) com o liberalismo: o ideal democrático.

No século XIX parecia que o ideal democrático se fundiria com o ideal liberal. A concordância entre liberalismo e democracia se dava não somente ao negativo (pela oposição comum contra o clericalismo e o absolutismo), mas também ao positivo (através da comum exigência de liberdade individual, de igualdade civil e política e de soberania popular). Mas é justamente aqui que se escondia a diversidade, segundo Croce. Com efeito, os democratas e os liberais concebiam de maneiras diferentes o indivíduo, a igualdade, a soberania, o povo.

Para os democratas, os indivíduos eram seres iguais, a quem — como eles diziam — devia-se propiciar uma igualdade de fato. Já para os liberais os indivíduos eram pessoas iguais como homens, portanto sempre dignos de respeito, mas não eram iguais como cidadãos. O liberal Croce, por exemplo, considera a liberdade de movimento e de competição como uma função das capacidades: ele não compreende que, na realidade, trata-se de uma competição de forças econômicas.

Além disso, para os liberais, o povo não era uma soma de forças iguais (conforme pensavam os democratas), mas sim um mecanismo diferenciado, válido em cada uma de suas peças e em sua associação, com uma unidade complexa, com governantes e governados, com classes dirigentes abertas e móveis mas sempre necessárias para as tarefas

do poder. A soberania, para os liberais, era do conjunto (síntese), e não das partes analisadas separadamente; isto é, a soberania encarnava-se na síntese política (dos governantes, não dos governados). Para os liberais deve existir uma classe dirigente, que na opinião do Croce é a *elite* ¹/₂ *cultura*, mas na verdade é a *elite da base econômica*.

O ideal político dos democratas objetivava um culto da quantidade, da mecânica, da razão calculante ou da natureza, como havia existido no século XIX. Enquanto isso, os liberais advogavam um culto da qualidade, da afinidade, da espiritualidade, como havia sido formulado em começos de 1800.

Também nesse caso, o contraste era como entre duas confissões religiosas, isto é, entre concepções gerais: a democracia era quantitativa, igualitária, nivelava mecanicamente; o liberalismo pretendia selecionar as capacidades, ser qualitativo, espiritualista, não materialista nem mecânico. Em conclusão, Croce reitera essas diferenças.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Vamos fazer mais uma referência, à concepção política de Hegel, que Marx vai enfrentar.

Hegel restabelece plenamente a distinção entre Estado e sociedade civil formulada pelos pensadores do século XVIII, mas põe o Estado como fundamento da sociedade civil e da família, e não vice-versa. Quer dizer que, para Hegel, não há sociedade civil se não existir um Estado que a construa, que a componha e que integre suas partes; não existe povo se não existir o Estado, pois é o Estado que funda o povo e não o contrário. É o oposto da concepção democrática, segundo a qual a soberania é do povo, que a exprime no Estado, mas o fundamento da soberania fica sempre no povo.

Para Hegel, a recíproca é verdadeira. O Estado funda o povo e a soberania é do Estado, portanto a sociedade civil é incorporada pelo Estado e de certa forma aniquila-se neste. Temos, com Hegel, uma crítica da concepção liberal, individualista, da liberdade. É uma crítica que acerta o alvo, mas que desemboca numa solução conservadora.

Para Rousseau, o Estado dissolve-se na sociedade e a sociedade civil triunfa sobre a sociedade estatal. Para Hegel, ao contrário, é o Estado que triunfa sobre a sociedade civil e absorve esta. No pensamento de Hegel esses dois momentos — Estado e sociedade civil — são distintos só como conceitos, pois ele tem uma concepção organicista do Estado (este seria um organismo que abrange tudo); para Hegel o Estado é também ético, pois concretiza uma concepção moral.

Pelo contrário, o Estado liberal não é ético, não educa, deve somente garantir a esfera das liberdades, a inviolabilidade da pessoa, da iniciativa privada em campo econômico, etc.

Então, para Hegel, o Estado é personificado pelo monarca: é o monarca que representa a soberania estatal. Marx comentará: com Hegel temos a Constituição do monarca e não o monarca da Constituição; isto é, o monarca outorga uma Constituição que fixa os direitos e as funções do próprio monarca, pois neste encarna-se a soberania estatal.

Há nisso uma continuidade com o velho absolutismo, embora amenizado por uma visão de monarquia constitucional. Não corresponde à verdade que Hegel exaltasse o Estado prussiano assim como ele estava na época pois Hegel preconizava determinadas reformas (moderadas) desse Estado.

Depois desta rápida resenha das principais concepções do Estado que apareceram na fase da construção do Estado burguês moderno, surge uma pergunta: existe uma teoria burguesa do Estado?

Em minha opinião, não existe. Há uma justificação ideológica do Estado, do Estado existente ou do que se pretendia construir; mas não há uma teoria científica que explique como nasce o Estado, por que nasce, por quais motivos, e qual é a sua verdadeira natureza. Existem tratados volumosos em que se descreve toda a vida do Estado, são definidas suas instituições e estas são examinadas em suas relações mútuas. Mas não há nunca uma teoria que nos explique o que é realmente um Estado. Temos, sim, a justificação ideológica (isto é, não-crítica, não-consciente) do Estado existente.

Deveríamos perguntar-nos se pode existir uma teoria burguesa científica. Com certeza, não é científica uma concepção que afirma: os homens existem primeiro individualmente e depois, por contrato, constituem-se em sociedade. Tampouco é uma explicação científica dizer que o Estado funda a sociedade civil, etc.

Na verdade, só pode começar a existir uma visão científica do que é o Estado quando tomarmos consciência do conteúdo de classe do Estado. E a burguesia não pode fazer isso, pois significaria denunciar que o Estado burguês — mesmo em sua forma mais democrática — é na verdade a dominação de uma minoria contra a maioria; seria admitir que essa liberdade não é a liberdade para todos; que essa igualdade é puramente formal, não real, para a maioria dos cidadãos.

Eis porque a concepção de Estado da burguesia está condenada a ficar numa visão ideológica.

A crítica de Karl Heinrich Marx (1818-1883)

Com a concepção marxista, surge uma visão crítica do Estado. A crítica da concepção burguesa do Estado — e, por conseguinte, da de-

mocracia burguesa ou do liberalismo — começa logo depois da Revolução Francesa, com Babeuf e Buonarroti. Começa com o comunismo utópico, que demonstra como essa liberdade e igualdade de que falava a Revolução Francesa não eram realmente universais (como afirmava-se ou almejava-se durante a revolução): era liberdade e igualdade só para uma parcela da sociedade, para o setor economicamente dominante, isto é, para a burguesia.

Os milaneses, durante o período da ocupação napoleônica, comentavam esse fato com uma expressão popular: “Liberté, Égalité, Fraternité, os franceses de carruagem e nós a pé”.

A tese típica, central, do comunismo utópico é que após a revolução (que deu a igualdade jurídica) deve-se desencadear a revolução econômico-social: esta vai dar a igualdade efetiva, sem o que a igualdade jurídica é pura aparência, que esconde e aliás consolida as desigualdades reais.

Nessa maneira de expressar-se há uma distinção esquemática entre revolução política e revolução econômico-social, pois a Revolução Francesa foi ao mesmo tempo uma revolução política e econômico-social, naturalmente em favor da burguesia. Mas o sentido dessa distinção está claro: após a igualdade diante da lei, a igualdade jurídica, devemos ganhar a igualdade efetiva, a econômico-social. Marx, no momento em que adere ao comunismo, parte dessa distinção, ainda esquemática.

Em sua obra *A questão judia* (1843), que indica o começo de sua adesão ao comunismo, evidencia-se a verdadeira relação entre a sociedade civil (entendida como o conjunto das relações econômicas) e a sociedade política (o Estado). Marx viu então a conexão entre as duas, separadas pelo pensamento liberal; elas estão entrelaçadas, uma é a expressão da outra. A sociedade política, o Estado, é expressão da sociedade civil, isto é, das relações de produção que nela se instalaram.

Por outro lado, Gramsci, que fala muito em sociedade civil e sociedade política, se dá conta que esta é só uma distinção de método, não orgânica, isto é, que na realidade esses dois elementos estão estritamente ligados, não separados.

Marx partiu justamente da visão dessa conexão entre sociedade civil e sociedade estatal, em seu escrito *Crítica da filosofia hegeliana do Direito Público* (comentário à obra de Hegel, *Traços fundamentais da Filosofia do Direito*, de 1827). Essa obra de Marx é de 1842, mas foi publicada pela primeira vez só em 1927. Nessa época, Marx ainda não era comunista, mas sim um democrata radical. Mesmo assim, ao criticar Hegel, ele já estava no caminho que iria levá-lo ao comunismo.

O sumo dessa crítica à concepção hegeliana do Estado foi sintetizado pelo próprio Marx no segundo prefácio (1859) de sua obra *Con-*

tribuição para a crítica da Economia Política (Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 745-749). Marx afirma: “Minha pesquisa chegou à conclusão que as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser compreendidas por si só, nem pela assim chamada evolução geral do espírito humano, mas têm suas raízes nas relações materiais da existência — cujo conjunto Hegel inclui no termo de sociedade civil, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII — e que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política”.

Por conseguinte, não é o Estado que funda a sociedade civil, que absorve em si a sociedade civil, como afirmava Hegel; pelo contrário, é a sociedade civil, entendida como o conjunto das relações econômicas (essas relações econômicas são justamente a anatomia da sociedade civil), que explica o surgimento do Estado, seu caráter, a natureza de suas leis, e assim por diante.

Através da crítica à democracia burguesa contida em *A questão judia*, Marx chega em 1845 às conclusões de sua obra *A ideologia alemã*, que não foi publicada na época. Aqui ele elaborou a essência de seu método/concepção e descobriu a correlação existente entre o desenvolvimento das relações econômicas, o Estado e as ideologias.

No famoso segundo prefácio de 1859, acima citado, Marx define essa relação de maneira límpida, embora sumária: “O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, isto é, a base real sobre a qual levanta-se uma superestrutura jurídica e política, à qual correspondem formas determinadas da consciência social”.

Uma vez afirmada assim a relação de determinação entre relações econômicas e formas políticas, Estado, Direito e a própria cultura, temos um método que permite entender o que é o Estado, como e por que ele surge. Isso permite fundamentar cientificamente uma teoria do Estado. Não é o Estado que determina a estrutura econômica, mas sim o contrário.

Dizer que o Estado é uma superestrutura não significa afirmar que seja uma coisa acessória ou supérflua. Tampouco significa separar o Estado da sociedade civil. Na verdade a sociedade civil, isto é, as relações econômicas, vivem no quadro de um Estado determinado, na medida que o Estado garante aquelas relações econômicas. Pode-se dizer que o Estado é parte essencial da estrutura econômica, é um elemento essencial da estrutura econômica, justamente porque a garante.

O Estado escravista garante a dominação sobre os escravos, o Estado feudal garante as corporações; e o Estado capitalista garante o predomínio das relações da produção capitalistas, protege-as, liberta-as dos laços de subordinação à renda fundiária absoluta (ou renda parasitária), garante a reprodução ampliada do capital, a acumulação capita-

lista. Portanto é um elemento que faz parte integrante das próprias relações de produção capitalistas, mas é determinado por estas.

É só pensar, por exemplo, na abolição da servidão da gleba como condição para o desenvolvimento capitalista. Em alguns países, o fim da servidão da gleba se deu antes do ascenso da burguesia; em outros, pelo contrário, foi decidida pelo Estado, visando permitir um desenvolvimento de tipo burguês capitalista, como aconteceu na Rússia onde a servidão da gleba foi abolida em 1861.

Visando analisar a relação existente entre o modo de produção capitalista e o Estado da burguesia, Marx planejava concluir *O capital* com um capítulo dedicado às classes sociais, e outro capítulo dedicado ao Estado. Embora inacabado, *O capital* — ao definir a anatomia econômica da sociedade capitalista — mostra o esqueleto que sustenta o Estado burguês e fundamenta uma teoria científica do Estado. Marx não pôde elaborar essa teoria, mas ela deve ser buscada em *O capital*. A teoria marxista do Estado está implícita na análise das relações econômicas.

Em Marx falta uma elaboração orgânica do problema do Estado, da teoria do Estado. Mas ele forneceu a teoria fundamental, a partir da qual pode-se construir a teoria do Estado: a estrutura econômica está na base do próprio Estado. Esse é o fundamento de onde devemos partir.

A origem do Estado segundo Friedrich Engels (1820-1895)

Podemos perguntar-nos se existe essa teoria orgânica do Estado em Engels, que escreveu sobre esse tema uma obra famosa, aconselhada por Lênin como texto fundamental para a teoria do Estado: *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1894).

Engels escreveu esse livro baseando-se nas anotações que Marx tinha redigido ao ler uma obra do etnólogo norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881), *A sociedade antiga*, que estudava a vida tribal dos índios Iroqueses, na América do Norte. Era a época em que nascia o que se chama de etnologia e antropologia.

Com base nessas anotações de Marx e no texto de Morgan, a elaboração de Engels vai além da questão do Estado: mostra a conexão histórica entre família, propriedade e Estado, identificando assim a origem do Estado.

Essa questão é muito importante, pois os fenômenos da realidade podem ser compreendidos examinando-os a partir de suas origens, como afirmava Gianbattista Vico (1668-1774). Mas, para chegarmos a compreender a gênese, a origem do Estado, é preciso examinar a forma completamente desenvolvida do Estado moderno capitalista. De fato,

Engels parte do conhecimento do Estado capitalista para buscar na história sua origem e sua gênese: partir da anatomia do homem para chegar à anatomia do macaco, como dizia Marx no primeiro prefácio (1857) à *Contribuição para a crítica da Economia Política* (op. cit., p. 713 e seguintes).

Antes de mais nada, Engels afirma que a sociedade não é a soma das famílias que a constituem, como pensava Aristóteles e como pensou-se durante séculos até Engels. A formação da sociedade e da família são duas coisas que marcham juntas, pois a sociedade organiza as relações entre os sexos para sua própria vida e sobrevivência, e principalmente visando suas necessidades econômicas.

O momento em que surge a sociedade em suas formas mais primitivas coincide com a regulamentação das relações sexuais segundo normas determinadas. Evidentemente é um absurdo pensar que a família exista antes da sociedade.

A sociedade originária, a tribo — diz Engels — ainda não conhece a propriedade privada, a subordinação da mulher, e a descendência é por linha materna. Engels fala de matriarcado, não no sentido de preponderância das mulheres sobre os homens, mas no da descendência; a relação parental entre mãe e filhos é evidentemente muito mais clara do que a entre pai e filhos, portanto é lógico partir da descendência por linha materna.

Mas quando surge a propriedade? A propriedade privada surge da caça, quando nasce a criação do gado. Eis que o caçador se torna proprietário de rebanhos, e quem exerce a caça é homem. Já existia na tribo essa divisão elementar do trabalho, pela qual a caça era atribuição prevalente de homens.

Com a formação da propriedade privada, afirma-se também a descendência por linha paterna, ou patriarcado: a sucessão da herança é de pai para filho. Começa, nessa época, a subordinação da mulher. Cria-se uma ordem patriarcal da sociedade, a família baseada na autoridade do pai. Isso é típico da sociedade grega e da sociedade romana. O pai é a autoridade suprema. Com o termo latino “família” entendia-se a propriedade: os escravos, o gado, a propriedade em seu conjunto. O *pater familias* tinha autoridade absoluta sobre a vida dos filhos e da mulher, além da dos escravos.

Mas, com o desenvolvimento da economia, surgem diferenciações econômicas, de classes, no interior de toda a descendência familiar (de toda a estirpe, de toda a parentela, pois como “família” entende-se todos os parentes, não somente pais e filhos). Então, a ordem gentílica — isto é, a descendência, a “gens”, a “família” dissolve-se, entra em crise. É justamente com a crise da “gens”, do ordenamento gentílico,

que surge a organização do Estado, o qual tende a dominar a sociedade.

Engels diz então que o Estado não existiu desde sempre. Houve sociedades que prescindiram do Estado, que não tiveram a menor idéia de Estado e de poder estatal. Todas as sociedades tribais (desde os índios peles-vermelhas da América do Norte até os indígenas que vivem ainda hoje na Amazônia ou na Oceania) não têm idéia nenhuma de Estado, não conhecem leis nem tribunais, e assim por diante. Têm, isso sim, normas sociais e morais de convivência.

O Estado torna-se uma necessidade a partir de um determinado grau de desenvolvimento econômico, que é necessariamente ligado à divisão da sociedade em classes. O Estado é justamente uma consequência dessa divisão, ele começa a nascer quando surgem as classes e, com elas, a luta de classes.

Tudo começa quando se diferencia a posição dos homens nas relações de produção. Por um lado temos os escravos, pelo outro, o proprietário de escravos; de uma parte o proprietário da terra, de outra, os que nela trabalham, subjugados pelo proprietário. Quando se produzem essas diferenciações nas relações de produção, determinando a formação de classes sociais e por conseguinte a luta de classes, surge a necessidade do Estado: a classe que detém a propriedade dos principais meios de produção deve institucionalizar sua dominação econômica através de organismos de dominação política, com estruturas jurídicas, com tribunais, com forças repressivas, etc.

Então o Estado é o resultado de um processo pelo qual a classe economicamente mais forte — isto é, a que detém os meios de produção decisivos nessa determinada sociedade — afirma todo o seu poder sobre a sociedade inteira; e estabelece também juridicamente esse poder, essa preponderância de caráter econômico.

Em outro trecho, Engels escreve: “O Estado nasceu da necessidade de refrear os antagonismos de classes mas, contemporaneamente, nasceu no meio do conflito dessas classes; por isso é, via de regra, o Estado da classe mais poderosa, economicamente dominante, que através dele se torna dominante também politicamente e adquire assim um novo instrumento para manter subjugada a classe oprimida e para explorá-la. Da mesma forma que o Estado antigo foi em primeiro lugar o Estado dos possuidores de escravos para manter subjugados esses escravos, assim também o Estado feudal foi o órgão da nobreza para manter submetidos os camponeses, servos ou dependentes; e o Estado representativo moderno é o instrumento para a exploração do trabalho assalariado pelo capital”. Eis aqui a correlação entre modo de produção, classe social e Estado.

O Estado nasce bem no meio do conflito de classes para colocar

um freio a esse contraste, que de outra forma tornar-se-ia dilacerante, e para afirmar a dominação da classe economicamente mais forte, a que detém os principais meios de produção.

Em outro trecho, Engels observa: “O Estado, então, não é absolutamente uma potência imposta à sociedade a partir de fora, e menos ainda a realização de uma Idéia ética”, ao contrário do que afirmava Hegel. “O Estado — acrescenta Engels — é o produto de uma sociedade que chegou num determinado nível de desenvolvimento, é a confissão de que essa sociedade se envolveu numa contradição insolúvel consigo mesma, de que ela está cindida por antagonismos irreconciliáveis, sendo incapaz de eliminá-los”.

A criação do Estado é a confissão do surgimento de classes antagônicas, de antagonismos que não são solucionados pela dominação de uma determinada classe e que devem ser refreados. Continua Engels: “Mas a fim de que esses antagonismos — essas classes com interesses econômicos conflitantes — não destruam a si mesmos e à própria sociedade numa luta estéril, nasce a necessidade de uma potência que se coloque aparentemente acima da sociedade, que amenize o conflito, que o mantenha nos limites da ordem. Este poder, que procede da sociedade mas se coloca acima dela e fica sempre mais estranho a essa mesma sociedade, é o Estado”.

O Estado é então a expressão da dominação de uma classe, é a necessidade de regulamentar juridicamente a luta de classes, de manter determinados equilíbrios entre as classes em conformidade com a correlação de forças existente, a fim de que a luta de classes não se torne dilacerante. O Estado é a expressão da dominação de uma classe, mas também um momento de equilíbrio jurídico e político, um momento de mediação.

A questão da direção por parte do Estado — a questão da hegemonia, que posteriormente será destacada por Gramsci — está presente apenas implicitamente em Engels. O Estado não é somente um poder brutal, mas é também a busca de um equilíbrio jurídico, embora contraditório, provisório, transitório (quando um Estado cai é preciso construir outro).

Temos aqui uma afirmação muito importante: o Estado nasce da sociedade, nasce das classes, é a expressão da luta de classes e da dominação de uma delas; e, ao mesmo tempo, torna-se sempre mais estranho para a sociedade, isto é, transforma-se num corpo separado. Atualmente, insiste-se muito em dizer que o Estado é um corpo separado, mas cuidado: só aparentemente separado.

Na verdade, uma determinada forma de regulamentar a sociedade não é realmente separada desta. Mas é correto dizer que o Estado vai-se constituindo sempre mais como um organismo com suas próprias

leis internas, com a sua burocracia, com a sua estrutura, ao ponto que parece ser uma coisa independente. Essa independência aparente pode explicar a teoria de Hegel segundo a qual o Estado é que funda a sociedade; o Estado se afirma como uma realidade em certo sentido independente da sociedade e como fundador desta. Hegel, ao falar de um Estado que se torna estranho à sociedade, expressa justamente essa aparência do Estado burguês.

Assim o Estado é uma máquina enorme, com suas leis internas, com sua lógica interna, que não é idêntica à lógica da sociedade e que aparece incompreensível a esta, mas que corresponde a um determinado tipo de poder e serve indiretamente a essa sociedade.

Até aqui, temos uma definição geral do Estado, mas não uma análise específica, a não ser algumas menções da história romana e grega e do capitalismo. Não temos uma análise específica do Estado segundo as formações sociais (ou econômico-sociais, se quisermos), isto é, uma teoria do Estado feudal, ou escravista antigo, ou capitalista (o que mais nos interessa).

Falta uma análise específica desse tipo. O que Engels diz sobre a natureza do Estado é justo, mas extremamente geral, por conseguinte genérico. Porém constitui um enorme passo adiante em relação às concepções anteriores, um passo revolucionário, explosivo, pois desvenda aquilo que a ideologia burguesa sempre escondeu: a natureza de classe do Estado. É o ponto de partida para quaisquer teorias, mas muito geral. Por isso, não representa ainda uma teoria orgânica do Estado capitalista.

Ora, Marx observa (no primeiro prefácio à *Contribuição*, o de 1857), que existem leis econômicas gerais, válidas para todas as formações sociais ou para todos os sistemas econômicos; elas devem sempre ser levadas em consideração, mas não explicam por si sós nenhum sistema econômico determinado. Por exemplo, Marx diz: toda forma de produção é uma apropriação da natureza por parte do indivíduo, dentro do quadro (e através) de uma determinada forma de propriedade. Isso é sempre válido, mas será que isso explica a diferença que existe entre uma economia escravista e uma economia capitalista? Claro que não.

Outra afirmação: existem, diz Marx, preceitos comuns a todos os níveis da produção (por exemplo, o de que para produzir é preciso trabalhar o objeto natural), que são fixados pelo pensamento como leis gerais. Mas essas chamadas condições gerais, válidas para todas as formas de produção, são apenas abstrações, que não explicam nenhuma etapa histórica concreta da produção.

Enfim Marx diz: cuidado com as leis gerais. Elas existem, em nível de abstrações, mas com elas não se explica o que é o capitalismo, o feu-

dalismo, o escravismo. É preciso identificar as leis específicas, como ele próprio fez em *O capital*.

Marx escreve ainda: as determinações válidas para a produção em geral devem ser isoladas, isto é, consideradas gerais; a unidade entre o *sujeito* (humanidade) e o *objeto* (a natureza) não deve fazer esquecer a diferença essencial entre eles. Isto é, em todas as formações econômicas existe sempre uma relação homem/natureza, sociedade/natureza, mas essa é uma determinação muito geral, que não explica nada de específico.

Essa advertência de Marx quanto à ciência econômica vale também para a teoria do Estado? Uma vez que afirmamos ser o Estado uma organização da dominação sobre toda a sociedade por parte da classe que detém a propriedade dos meios de produção decisivos, será que não é preciso passar à consideração de quais são esses meios de produção decisivos, e de como se organizam em relação a estes os Estados escravista, feudal e capitalista?

Eu acho que sim, e diria que esta aplicação não existe em Engels. Quando, por exemplo, se diz que a relação do homem com a natureza através do trabalho está na base de todas as atividades econômicas, afirma-se uma coisa que todos os economistas disseram; por isso Marx diz: para mim, isso é insuficiente, quero examinar o que é específico.

Já ao dizer que o Estado é a expressão da dominação da classe economicamente mais forte sobre a sociedade, afirma-se uma tese explosiva, revolucionária, de enorme alcance. Isso é bem diferente da repetição de que o trabalho é sempre uma relação entre a sociedade e a natureza. Mas é sempre uma afirmação muito genérica que não satisfaz, falta ainda aquele famoso capítulo sobre o Estado que Marx queria escrever como conclusão de *O capital*.

Engels enuncia a tese de Marx sobre uma teoria do Estado, mas falta ainda uma teoria orgânica. No pensamento de Marx e Engels existem elementos, traços da teoria do Estado, elementos de interesse excepcional, mas não um estudo orgânico do Estado burguês. Vejamos alguns desses elementos. Por exemplo, qual é o raciocínio que está na base do opúsculo *A questão judia*?

Marx observa que na sociedade feudal da Idade Média a posição econômico-social dos homens correspondia à sua posição política. Os aristocratas, proprietários de latifúndios, tinham determinados direitos políticos de que o burguês artesão não gozava, para não falar do servo da gleba. Os aristocratas podiam participar de assembleias, ser consultados pelo monarca, presidir os tribunais, ser julgados só por membros de sua classe, e assim por diante.

As leis para os aristocratas e as leis para os burgueses eram diferentes. Havia então uma correlação entre posição econômica (posição nas

relações de produção), e posição política, poder político; não existia a distinção entre sociedade civil e sociedade política que surge com a sociedade burguesa.

A igualdade jurídica

Numa democracia burguesa todos são declarados iguais diante da lei, pois em termos jurídicos os direitos de cada cidadão são iguais aos de qualquer outro cidadão. O burguês, na sociedade medieval, não podia ser representado numa assembléia; mas todos podem ser eleitos no Parlamento a partir do momento que se afirma o sufrágio universal, e a lei é igual para todos. Isso, diz Marx, é um progresso enorme.

Façamos um exemplo atual: é sem dúvida um passo adiante enorme que o voto de Gianni Agnelli tenha peso um, assim como o de quaisquer operários da FIAT; e que, para ser eleito, ele precise do mesmo número de votos que seria necessário a um dependente de suas fábricas; e que, se Agnelli cometer um crime, ele tenha que aparecer diante do mesmo tribunal onde compareceria um operário da FIAT, e seja julgado com base nas mesmas leis. Mas, na realidade, não é bem assim.

Sabemos muito bem que, se um Agnelli disser que quer ser eleito senador, ele vai ser eleito de qualquer jeito, etc. A diversidade substancial é a diversidade nas relações de produção. Então, diz Marx, para que serve essa igualdade jurídica? Serve para separar o elemento da vida econômica do homem (a colocação do homem nas relações de produção) da sua figura jurídica de cidadão, e faz desta uma abstração.

Esses cidadãos todos iguais diante da lei são, na verdade, uma abstração: você, operário, como cidadão é igual ao seu patrão; mas, quando você entra na fábrica, não é mais igual ao patrão, antes pelo contrário, você deixa de ser um cidadão. Você conquista os seus direitos de cidadão ao preço de lutas infundáveis e, no entanto, nunca existe igualdade de fato entre o patrão da firma e você, operário. Essa igualdade é forjada criando uma figura formal jurídica, abstrata (a do cidadão), que cinde a unidade do homem, a unidade entre o homem no trabalho e o mesmo homem diante da lei. O cidadão é uma hipótese jurídica, uma forma jurídica.

O problema, então, é o de desencadear uma revolução econômico-social após a revolução política, a fim de estabelecer uma igualdade econômico-social, de reunificar os dois aspectos, de cidadão e de trabalhador; a fim de reconquistar a unidade do homem, que é homem também quando trabalha, isto é, em sua posição nas relações de produção e de troca.

Enfim, é preciso que uma efetiva liberdade acompanhe a noção

burguesa de liberdade. A liberdade do burguês, diz Marx, considera o homem como uma mônada, isto é, como uma unidade por si só, fechada, incomunicável; ela só concebe indivíduos separados, como se eles não vivessem em sociedade. Ao passo que, na verdade, eles só vivem em sociedade.

Há um trecho em que Marx diz: só vivendo em sociedade o homem pode isolar-se, ele não poderia isolar-se se não vivesse em sociedade. Até o isolamento se torna possível graças à sociedade. Então é preciso sair dessa concepção da liberdade como uma função puramente individualista; é preciso compreender que, muito pelo contrário, a liberdade é cooperação, solidariedade, trabalho coletivo. Enfim, é preciso passar da figura do cidadão à do companheiro ou, se quisermos, da figura do trabalhador explorado à do produtor (como diria posteriormente Gramsci). Para reconquistar a unidade do homem é preciso superar esse dualismo, essa separação entre homem e cidadão.

Já vimos acima que o primeiro passo da revolução operária é a elevação do proletariado ao nível de classe dominante, é a conquista da democracia. Para o proletariado, o poder e a conquista da democracia coincidem. O processo revolucionário de transformação da sociedade exige exatamente a conquista do poder. Diz Marx: "O proletariado vai empregar a sua supremacia política para arrancar gradualmente das mãos da burguesia todo o capital, para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado — isto é, do próprio proletariado organizado como classe dominante — e para aumentar com a máxima rapidez possível a massa das forças produtivas".

No *Manifesto do Partido Comunista* se diz que todo governo burguês não passa de um comitê de negócios da classe dominante, da burguesia. Em lugar disso, o poder da classe operária consiste na apropriação do Estado pelo proletariado, que socializa os meios de produção e dirige um processo que mais tarde será chamado de *ditadura do proletariado*; esta vai levar à sociedade comunista.

Finalmente, quando as diferenças de classes tiverem desaparecido no decorrer desse processo, quando o poder da classe operária tiver arancado da burguesia a propriedade privada dos meios de produção — estes serão concentrados completamente nas mãos da comunidade —, então o poder público perderá seu caráter político, isto é, não será mais uma dominação sobre os homens, um poder estatal.

O poder público, no verdadeiro sentido da palavra, é o poder organizado de uma classe para oprimir outra. Mas, ao desaparecerem as diferenças de classes graças à apropriação coletiva dos meios de produção — instalando o comunismo que é a sociedade sem classes —, desaparece a razão da existência do Estado, o Estado extingue-se.

O proletariado, em sua luta contra a burguesia, se constitui necessariamente em classe e, através da revolução, transforma-se em classe dominante; dessa forma, ele destrói pela violência as velhas relações de produção e, junto com estas, também destrói as condições de existência dos antagonismos de classes, as classes em geral. Por conseguinte, destrói também sua própria dominação de classe.

A classe operária parte de sua dominação de classe para eliminar a propriedade privada, para tornar social a propriedade dos meios de produção; ela elimina as classes antagonicas, elimina as diferenças de classes, elimina até a si mesma como classe, pois todos se tornam trabalhadores. Portanto, elimina a razão última da existência do Estado: "No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classes, substitui-se uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos".

Só no comunismo existirá a liberdade plena e o pleno desenvolvimento da personalidade, graças à propriedade social dos meios de produção. Ao passo que a propriedade privada de um priva os demais, oprime-os, e impede a liberdade. O objetivo que Marx quer alcançar, como partidário do comunismo, é a liberdade: não a justiça ou a igualdade, como às vezes se costuma dizer, mas a liberdade. A igualdade social é a condição para o mais amplo desenvolvimento da liberdade.

Por outro lado Engels, em seus *Princípios do comunismo* (1847), já escrevia: "O comunismo é a criação das condições para a libertação do homem". O objetivo é então a libertação, é sempre aquele da liberdade.

Para chegarmos a essa sociedade sem classes, portanto sem Estado, é preciso atravessar uma fase de transição. Deve ser uma fase de transição dirigida pelo poder estatal do proletariado. Marx não fala ainda em ditadura do proletariado e não coloca ainda a necessidade de destruir o Estado burguês; esses elementos não aparecem ainda no *Manifesto do Partido Comunista* (1848).

Por outro lado, é interessante ver de que forma Marx esboça o desenvolvimento da sociedade, do Estado burguês, por exemplo em seu livro *As lutas de classes na França* (1850), onde descreve os acontecimentos franceses entre 1848 e 1850. Afirma Marx: a derrota do proletariado pela burguesia em junho permitiu o nascimento da república burguesa de 1848; mas, por outro lado, obrigou esse regime a apresentar-se em sua forma autêntica, isto é, como um Estado cuja finalidade explícita é a de perpetuar a dominação do capital, a escravidão assalariada.

Como a república parlamentar francesa de junho de 1848 nasceu de uma repressão sangrenta contra a classe operária, o caráter de classe do Estado burguês capitalista fica completamente desmascarado. Reaparece aqui um conceito que já vimos estar contido no *Manifesto do Partido Comunista*: com a formação da grande indústria e do mercado mundial, a burguesia apoderou-se finalmente do poder político exclusivo no moderno Estado representativo. O poder político do Estado moderno não passa de um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa.

Em outro trecho Marx observa que, na França de 1848-1849, diante de quaisquer reivindicações, gritava-se continuamente: "Isso é socialismo!" Por quê?

Porque a burguesia compreendia perfeitamente que todas as armas por ela forjadas contra o feudalismo viravam suas pontas contra ela. Via que todas as formas de luta que havia ideado se levantavam contra si, que todas as chamadas liberdades e instituições progressistas burguesas atacavam e ameaçavam a sua dominação de classe, quer em sua base social, quer em sua cúpula política; isto é, haviam-se tornado socialistas.

Até a reivindicação da liberdade política, da democracia, se virava contra ela na medida que favorecia a maioria, pois era o campo de luta da classe operária. Então a própria burguesia se volta contra a democracia burguesa e, visando conservar o seu poder, considera necessária a ditadura de Luís Bonaparte (Napoleão III).

Além disso, em outra obra posterior ao golpe do futuro Napoleão III (*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*), Marx escreve: "Esse poder executivo, com sua enorme organização burocrática e militar, com seu mecanismo complicado e artificial, com um exército de meio milhão de funcionários ao lado de outro exército de meio milhão de soldados — esse corpo parasitário medonho que envolve como um invólucro todo o organismo da sociedade francesa e entope todos os seus poros —, criou-se no período da monarquia absoluta, no fim do sistema feudal, aperfeiçoando o centralismo estatal". Centralismo este que foi aperfeiçoado mais ainda com Napoleão I, depois com Napoleão III, etc.

Eis um processo de contínua centralização burocrática, militar e policial do Estado, o qual se torna sempre mais um corpo separado que oprime toda a sociedade, mas ao mesmo tempo exprime o poder da classe dominante.

O conceito de poder estatal toma forma como mecanismo de opressão, que voltaremos a encontrar mais tarde. Nasce daí a necessidade de opor à ditadura da burguesia uma ditadura do proletariado. Marx não define o Estado democrático como ditadura da burguesia, esta definição será de Lênin. Mas esse conceito de mecanismo opressivo

que aparece em Marx permite, naturalmente, definir o Estado burguês como uma ditadura. Uma ditadura à qual é preciso opor outra: a ditadura revolucionária, que não se apodera pura e simplesmente do Estado burguês, mas que o destrua.

Não foi Marx quem criou essa noção de ditadura, ele a retomou do revolucionário socialista francês Auguste Blanqui. Este elemento se introduz no pensamento de Marx em 1850: não é suficiente apoderar-se do Estado, é preciso também destruí-lo para criar outro tipo de Estado, o da ditadura do proletariado.

No entanto, se a noção de ditadura revolucionária provém de Blanqui, a idéia da necessidade dessa ditadura revolucionária provém da própria burguesia, pois esta fez suas revoluções passando quase sempre através de uma ditadura. Após a Revolução Inglesa de 1648 houve a ditadura de O. Cromwell (1649-1659); na França, houve a ditadura de Robespierre (1793), a ditadura termidoriana contra Robespierre (1794) e, posteriormente, a ditadura de Napoleão.

É a própria burguesia que inventou as ditaduras revolucionárias. O conceito de ditadura revolucionária não é um invento da classe operária, e menos ainda do marxismo. É apenas o resultado da experiência das revoluções burguesas.

Marx atribui um valor enorme a essa sua noção de ditadura, tanto é assim que — numa carta de 5 de março de 1852 dirigida a Weydemeyer — ele escreve: “Quanto a mim, não tenho o mérito de ter demonstrado a existência das classes na sociedade humana, nem o de ter mostrado a luta entre elas. Muito tempo antes de mim, os historiadores burgueses tinham ilustrado a evolução histórica dessa luta de classes; e os economistas burgueses haviam descrito a natureza econômica das classes”. Isso é verdade, porém Marx aqui é modesto demais, pois não diz que viu o processo pelo qual nasce a propriedade burguesa e se originam as classes. Outros descreveram a luta de classes, viram a relação entre classe e propriedade, mas não viram a origem da propriedade.

“O que eu fiz de novo — continua Marx — foi demonstrar:

- 1º) que a existência das classes é ligada somente a determinadas fases do desenvolvimento histórico da produção, portanto as classes não existiram desde sempre e mudam dependendo das fases da produção;
- 2º) que a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado;
- 3º) que esta ditadura constitui apenas o trânsito para a supressão de todas as classes, para uma sociedade sem classes.”

A ditadura do proletariado é uma fase do poder proletário que é transitória, mas indispensável para chegar a uma sociedade sem classes

— portanto sem o poder da classe operária — onde toda a sociedade é um conjunto de trabalhadores e, nesse sentido, o próprio proletariado é superado.

A ditadura do proletariado

Marx pode desenvolver sua reflexão quando assiste a uma experiência de revolução que já tem um caráter proletário: a da Comuna de Paris, em 1871. Em 1870 houve uma guerra entre França e Prússia que levou à derrota militar da França de Luís Bonaparte em Sédan e, posteriormente, à Comuna de Paris.

Marx e Engels haviam saudado a guerra prussiana, vendo nisso um momento da unificação alemã, portanto um fato progressista. Depois condenaram a atitude de Bismarck, quando essa luta de libertação se tornou uma luta de opressão, quando a Prússia anexou a Alsácia e a Lorena.

Diante da derrota, o governo francês abre as portas de Paris aos prussianos para ceder-lhes os canhões que defendiam a capital e que poderiam tornar-se perigosos nas mãos do povo. O próprio governo francês tenta tirar os canhões das muralhas de Paris, mas nessa altura o povo se levanta para não deixar que sejam retirados os canhões, nem que os prussianos entrem na cidade.

A da Comuna de Paris é uma revolução de classe e também uma luta patriótica. No momento em que a burguesia francesa renuncia a dirigir a nação, o proletariado toma uma posição patriótica. É o proletariado parisiense que diz: não, os prussianos não entrarão em Paris. Mas, para tanto, é preciso derrubar o poder da burguesia, por isso a questão patriótica vem coincidir também com a revolução de classe, com a guerra civil. Enfim, *na Comuna de Paris coincidem a questão nacional e a questão de classe*.

Ora, antes da insurreição da Comuna de Paris, Marx afirma em seus escritos que a idéia dessa insurreição era uma loucura, um suicídio. Mesmo assim, uma vez deflagrada a revolução, esta é apoiada plenamente pela Associação Internacional dos Trabalhadores. É a tentativa, por parte dos proletários parisienses, de "assaltar o céu", façanha impossível mas sublime e decisiva nesse momento. Nessa época, Marx redigiu aquele Informe do Conselho Geral da AIT (Primeira Internacional) que hoje conhecemos pelo título *A guerra civil na França*.

Também nessa obra, Marx volta a salientar o processo histórico de concentração do Estado, desde a monarquia absoluta até a Revolução Francesa, Napoleão I e finalmente Napoleão III (Luís Bonaparte), quando se produz o maior centralismo burocrático e policial, correspondendo à concentração dos meios de produção. Mas se este é o Esta-

do burguês, como deve ser o Estado proletário? Deve ser o oposto do centralismo, portanto, ao Estado centralizado é preciso opor um Estado que se descentraliza; um Estado organizado em comunas que autogovernam-se.

A Comuna de Paris é o exemplo das comunas que deverão surgir em todos os municípios da França, no quadro da unidade nacional, de uma Constituição nacional para todo o país. Se o Estado é um corpo que tende a separar-se da sociedade, a comuna deve em lugar disso reaproximar a sociedade e o Estado. A Constituição da comuna teria devolvido ao corpo social todas as energias que até então estavam subjugadas pelo Estado parasitário, que engordava às custas da sociedade e atrapalhava sua liberdade de movimento.

Todo o processo da organização do Estado em comunas é um processo de reaproximação do Estado à sociedade civil: é a sociedade civil que retoma sua primazia sobre o Estado, que passa a desempenhar funções até então próprias do Estado. Não há mais um exército separado, profissionalizado, mas os cidadãos em armas; não há mais polícia, pois os próprios cidadãos desempenham essa função; não há mais um corpo burocrático separado, mas sim cidadãos que elegem ou revogam seus administradores. O problema da especialização nas funções administrativas, da formação profissional, passa de certa forma a ser subestimado; mas o Estado nessa época, embora já complicado, era bem mais simples do que hoje.

A magistratura passa a ser eleita e revogável. Todos os elementos de distinção e de separação do Estado da sociedade são anulados. A sociedade retoma as funções estatais (exército, polícia, administração, magistratura); atua-se assim o autogoverno pela própria sociedade. Marx fala em autogoverno dos produtores, idéia que os comunistas iugoslavos tomaram desses escritos de Marx; porém o autogoverno dos produtores (Marx não aprofunda a questão), provavelmente, não é uma autogestão dos trabalhadores no interior da empresa, mas sim autogoverno dos produtores ao nível de toda a sociedade. Toda a sociedade passa a fundar-se no autogoverno dos produtores.

Sobre a Comuna de Paris

Quanto à Comuna de Paris, nasceu a lenda de que Marx teria visto nela a primeira experiência, o primeiro exemplo ainda embrionário de ditadura do proletariado.

Ora, ao falar da Comuna de Paris, Marx nunca a define como ditadura do proletariado, pois ele não a considera ainda assim. Essa atribuição surgiu de uma frase polêmica de Engels. Lênin ampliou enormemente esse conceito de que a Comuna de Paris foi o primeiro exem-

plo, embora fracassado, de ditadura do proletariado. Em Marx, esse conceito não existe. É um grande mérito de Ernesto Ragionieri o de ter restabelecido a realidade dos fatos num ensaio sobre Marx e a Comuna de 1871 (na revista *Studi Storici*).

Ragionieri faz uma comparação entre as diferentes versões do "Informe Geral" preparado por Marx. A Comuna de Paris é definida ali como governo da classe operária, como resultado da luta de classes dos produtores contra a classe exploradora, a forma política finalmente descoberta com que se podia levar a cabo a emancipação econômica do trabalho. Sem esta última condição, a posição da Comuna teria sido uma coisa impossível e uma infâmia, pois a dominação política dos produtores não pode coexistir com a perpetuação de sua servidão social; poder político e libertação econômica coincidem.

Num discurso de setembro de 1881, Marx dizia:

"O último movimento dos operários foi o da Comuna e foi o maior de todos. Não é possível termos diferentes opiniões nessa questão: a Comuna foi a conquista do poder político pela classe operária. A Comuna foi objeto de numerosos equívocos; a Comuna não pôde fundar uma nova forma de governo de classe (durou somente 70 dias) destruindo as condições de opressão existentes e transferindo todos os instrumentos de trabalho nas mãos dos produtores, de todos os indivíduos fisicamente aptos ao trabalho. Dessa forma, não se destruía absolutamente a base de toda dominação de classe e de toda opressão. Antes de realizar esta mudança, será necessária uma ditadura proletária; a primeira condição desta é um exército proletário".

Então, segundo Marx, a Comuna não tinha levado adiante o processo da abolição do capitalismo, pois para tanto é necessária uma ditadura do proletariado. Isso significa que a Comuna não foi efetivamente uma ditadura do proletariado, mas poderia vir a sê-lo se não tivesse sido derrotada.

Por outro lado Engels segue outro caminho e se aproxima à definição da Comuna de Paris como ditadura do proletariado. Mas ele tem um motivo bem definido. Numa carta, Engels afirma que as tendências inconscientes da Comuna na guerra civil foram-lhe atribuídas como planos mais ou menos conscientes. Considerou-se como tendência consciente aquilo que na Comuna não o era; daí porque deduziu-se da experiência da Comuna uma série de conclusões políticas que não existiam explicitamente, por exemplo uma visão do Estado proletário que não existia na Comuna. Lênin foi mais adiante neste caminho.

Referindo-se sempre à Comuna, Engels diz: "Recentemente o filisteu social-democrata sentiu-se tomado de um sadio horror ouvindo a expressão de ditadura do proletariado. Pois bem, meus senhores, querem saber como é essa ditadura? Observem a Comuna de Paris, esta foi

a ditadura do proletariado''. A partir dessa frase polêmica nasceu a definição da Comuna de Paris como ditadura do proletariado. Mas, o que vem a ser uma ditadura do proletariado?

Ditadura do proletariado é a descentralização do poder e não sua concentração; é a desburocratização do poder e não sua burocratização; é o povo que toma as armas, os trabalhadores armados. Ditadura do proletariado é a transferência para a sociedade de uma série de funções estatais. Neste sentido, a ditadura do proletariado destrói o Estado tradicional, o Estado burguês, o elemento de concentração e de burocratismo, o elemento policialesco e militarista, os elementos de separação da sociedade, de opressão e de sufocamento da sociedade.

A ditadura do proletariado é o máximo de articulação democrática, é o máximo de democracia, é a representação direta. Marx, observando a Comuna, diz que a ditadura do proletariado é a supremacia do poder legislativo sobre o poder executivo, aliás é a unificação desses dois momentos. O poder legislativo é também poder executivo, o Parlamento não é mais uma sede para tagarelices. Os órgãos da Comuna são eleitos, eles administram o Estado e prestam conta de suas funções. É o conceito que Lênin vai retomar integralmente, ao falar dos Soviotes.

A *Crítica do Programa de Gotha*, a última obra em que Marx fala do Estado, é de 1875, mas não foi publicada nessa época. Engels a publicou em 1891, para apoiar sua crítica ao programa de Erfurt, o programa da social-democracia alemã redigido por Karl Kautsky. A *Crítica do Programa de Gotha* comenta o programa com que nascia o partido social-democrata alemão, pela unificação dos seguidores de F. Lassalle (socialista alemão com o qual Marx e Engels tinham rompido as relações) e o movimento dos "eisenaquianos" dirigido por Bebel e Liebknecht.

Nessa obra, Marx critica o programa do congresso de unificação, realizado na cidade de Gotha, e coloca algumas questões essenciais: entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista há um período de transformação revolucionária de uma na outra. A esse período corresponde também uma forma política de transição, em que o Estado só pode ser a ditadura revolucionária do proletariado; é o Estado de transição entre o Estado burguês e a sociedade comunista sem Estado. Mas, quais são as características dessa fase de transição?

Temos, fundamentalmente, a afirmação da igualdade *real* do cidadão, não mais a igualdade puramente jurídica, formal. O direito torna-se igual para todos. Mas, nessa questão, Marx observa: o direito igual é ainda conforme com o princípio do direito burguês, embora a teoria e a prática não estejam mais em choque. Ao passo que a troca equivalente só vale para a média, para o caso singulo; isto é, no merca-

do burguês — se fizermos a média geral — existe uma igualdade entre aqueles que trocam as mercadorias, e essa igualdade aparece também no direito burguês graças ao princípio de que todos são iguais diante da lei.

Essa igualdade é só aparente, pois vale só para alguns. Mas, na ditadura do proletariado, ela se torna efetiva para todos. Diz Marx: apesar desse progresso, apesar do fato de o direito se tornar igual para todos, ele contém ainda uma limitação burguesa. Por quê?

Porque — responde Marx — cada um produz dependendo de suas capacidades e recebe na medida do seu trabalho; mas as necessidades são diferentes, e os trabalhos também. Por isso, os que têm menores necessidades podem produzir mais e receber mais, e quem tiver maiores necessidades produz menos, é menos capaz, e recebe menos. Então continua existindo uma desigualdade, mesmo atrás da igualdade de direitos.

Marx, retomando um conceito de Aristóteles, observa que o direito para ser justo deve ser desigual, isto é, deve levar em consideração as desigualdades entre os homens. Mas o direito não pode ser desigual, ele só é direito se for igual para todos, pois a forma suprema do direito é: todos são iguais diante da lei.

Esta igualdade é uma injustiça pois, na verdade, não são levadas em conta as diferenças entre os homens. Mas esta injustiça não pode ser superada na primeira fase, a da ditadura do proletariado (que mais tarde, na Segunda Internacional, chamar-se-á de fase socialista). Para Marx, esta é apenas a primeira fase da sociedade comunista, ele a define exatamente assim.

No entanto, esses estorvos são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista. Após os longos tormentos do parto da sociedade capitalista, o direito não pode ser mais elevado do que a configuração econômica e o desenvolvimento cultural da sociedade; o direito em vigor deve corresponder ao desenvolvimento da sociedade num determinado momento, não pode ir mais adiante.

Numa fase mais elevada da sociedade comunista, desaparece a subordinação que subjuga os indivíduos à divisão do trabalho; portanto desaparece também o contraste entre trabalho intelectual e trabalho físico, o trabalho deixa de ser apenas um meio para viver, tornando-se inclusive a primeira necessidade da vida. Isto é, o homem não trabalha mais para sobreviver, mas sim porque sente a necessidade de trabalhar, produzir, criar, expressar no trabalho a sua inteligência. O trabalho não é mais servidão, mas sim libertação, potenciação das faculdades humanas.

Esse desenvolvimento completo dos direitos, em todos os campos, deve ser acompanhado também pelo crescimento das forças produtivas.

vas, pela mais ampla expansão destas, pelo mais elevado bem-estar. O comunismo exige um elevadíssimo grau de desenvolvimento das forças produtivas. Marx se opõe a uma concepção grosseira do comunismo, a da igualdade na pobreza, que limita-se à justiça na distribuição dos bens de consumo.

O comunismo, para Marx, é a propriedade social dos meios de produção, a igualdade a partir da produção; e, ao mesmo tempo, é o mais elevado desenvolvimento das forças produtivas, como é possível somente quando elas são socializadas, liberadas das contradições capitalistas. Pressupõe então também um alto nível de bem-estar, pois então cada um poderá receber de acordo com as suas necessidades. Só então poderá ser superado o estreito critério jurídico burguês, que estabelece uma lei igual para todos.

Surge daí uma conclusão: a ditadura do proletariado é o Estado burguês sem a burguesia, pois mantém intato o caráter de Estado (sendo que na sociedade comunista não existe o Estado) e mantém uma lei igual para todos, o que é uma característica do Estado burguês. Só na sociedade comunista será superada a mesquinha limitação jurídica burguesa, e a sociedade poderá escrever em suas bandeiras: *cada um contribui de acordo com suas capacidades, cada um recebe de acordo com suas necessidades*.

A igualdade niveladora da lei será assim superada; muito embora, para sermos exatos, nem na fase da ditadura do proletariado se busque um igualitarismo nivelador. A partir daí, teremos o mais amplo desenvolvimento da liberdade no trabalho, um trabalho que é criação, não mais servidão.

Então a liberdade é essa expansão total da personalidade do indivíduo. Nessa fase, o Estado não existe mais porque temos uma sociedade de produtores que se funda sobre o seu autogoverno, não uma sociedade anarquista.

Existe uma profunda diferença entre comunismo e anarquia, porque o anarquismo exige a imediata abolição do Estado ainda no primeiro momento da revolução, ao passo que o marxismo considera isso impossível: é preciso instalar um poder até mesmo ditatorial a fim de eliminar gradualmente a propriedade privada dos meios de produção. Esta é a primeira diversidade. Em segundo lugar, o anarquismo imagina sua sociedade sem Estado como a sociedade do espontaneísmo individualista. Sua visão da sociedade comunista está ainda apegada ao individualismo pequeno-burguês.

Em lugar disso, o marxismo considera o comunismo como uma sociedade altamente organizada, com a mais plena expansão de todas as forças produtivas e a regulamentação da produção e da riqueza. Na sociedade comunista coincidem direção e autogoverno, direção e es-

pontaneidade, disciplina e espontaneidade, sociedade e indivíduo. Não existe o contraste entre indivíduo e sociedade, entre sociedade e natureza. São conceitos dos escritos juvenis de Marx, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844).

Naturalmente, o comunismo é uma projeção ideal, uma meta à qual devemos aproximar-nos. Ao dizer que cada um receberá de acordo com suas necessidades sabemos que, uma vez satisfeita uma necessidade, surge outra. Nunca existe uma satisfação definitiva das necessidades, portanto trata-se de um processo. Ao falar da liberdade de cada um como condição da liberdade de todos, é claro que esse também é um objetivo permanente, um processo que vai-se desenvolvendo continuamente, não um ponto final de chegada, pois então tornar-se-ia uma utopia.

Finalmente, podemos concluir que não existe uma teoria marxista orgânica do Estado. Temos uma primeira tese que permite construir essa teoria: a descoberta da natureza de classe do Estado, isto é, de que o Estado nasce da luta de classes.

Marx elaborou uma teoria orgânica do Estado burguês. Ainda não podia existir uma teoria orgânica da ditadura do proletariado porque, como diz Engels, esse Estado do proletariado não é mais um Estado no verdadeiro sentido da palavra. Com efeito, o Estado propriamente dito é o poder concentrado, é o poder burocrático; nesse sentido, o último tipo de Estado é o Estado burguês capitalista.

Com a ditadura do proletariado, que é o Estado do proletariado, começam a desaparecer algumas características essenciais do Estado: o centralismo burocrático, policialesco, etc. Por isso Lênin diz que o Estado *começa logo* a extinguir-se com a ditadura do proletariado, pois começam a existir formas de autogoverno com que se encaminha um processo de extinção do Estado.

Além disso, Marx e Engels não tinham diante de seus olhos nenhum exemplo de ditadura do proletariado: como marxistas, não podiam construir uma teoria sobre o que não existe, pois de outra forma criariam uma ideologia, uma falsa consciência, uma utopia, uma abstração metafísica.

O marxismo é a análise dos processos históricos reais; Marx escreve, em sua obra *A ideologia alemã*, que o comunismo é o movimento real que abole o estado de coisas existente. Marx e Engels não podiam e não deviam escrever uma teoria do Estado proletário, da ditadura do proletariado, eles podiam apenas identificar algumas de suas características essenciais. Foi isso o que eles fizeram, embora com alguns ele-

mentos utópicos em relação à experiência histórica e política. Em lugar disso, eles podiam elaborar uma teoria orgânica do Estado capitalista mas não o fizeram; e nem posteriormente isso foi feito de maneira completa.

À pergunta de se existe uma teoria marxista do Estado nos escritos de Marx e Engels, eu responderia que não há uma teoria orgânica e acabada. Porém existe a tese fundamental e a condição para uma teoria científica do Estado.

Lúcio Colletti afirma: procurar em Marx uma teoria do Estado é um erro, pois o marxismo é a teoria da extinção do Estado, é a teoria do comunismo, isto é, da sociedade sem Estado; Marx não poderia elaborar uma teoria do Estado, pois sua teoria é a da extinção do Estado. É uma resposta inteligente, mas que eu acho errada.

O próprio Marx respondeu essa questão. Marx afirma justamente que, para o trânsito do Estado burguês à sociedade sem Estado, é necessário um poder estatal, o qual entretanto não é mais um poder estatal no verdadeiro sentido da palavra (já começa a extinção do Estado) mas ainda é um Estado. Em Marx temos a análise do Estado burguês porque, para derrubar o Estado burguês e construir uma sociedade sem Estado é preciso primeiro conhecê-lo. Marx elaborou os fundamentos de um verdadeiro conhecimento do Estado burguês em sua obra *O capital*. Em *O capital* está a chave.

A resposta de L. Colletti me parece hábil, inteligente. Mas, se o marxismo é a teoria do comunismo e, portanto, a teoria do fim do Estado, para tanto é preciso saber como é o Estado, é preciso ter uma teoria do Estado.

Em minha opinião, na obra de Marx essa teoria só existe de maneira não-orgânica. Existem as questões fundamentais e a metodologia, o método/concepção sobre o qual deve ser construída essa teoria marxista do Estado.

A Concepção do Estado em Lênin e Gramsci

Após nosso exame da concepção do Estado em Marx e Engels, pas-samos agora à concepção de Lênin. Mas é preciso também levarmos em consideração a concepção da Segunda Internacional, fundada em Paris no ano de 1889 e que entrou em crise em 1914 com a primeira guerra interimperialista (mesmo se, formalmente, não foi dissolvida e continuou suas atividades depois de 1918).

Não podemos deixar de levar em conta a Segunda Internacional porque Lênin reexaminou criticamente a concepção de Marx e Engels — talvez confundindo demais um com o outro, não vendo algumas diferenças —, e basicamente restabeleceu o conteúdo revolucionário de suas concepções, que havia sido diluído e deformado no decorrer da Segunda Internacional.

Entretanto, a concepção de Lênin — quer sobre o Estado, quer sobre todos os demais problemas — e a de Marx não constituem um bloco único, homogêneo, que possa ser definido propriamente “marxismo-leninismo” (como se fez por muito tempo, criando o conceito de leninismo apenas um ano depois da morte de Lênin). Foi Zinoviev, então presidente da Internacional Comunista, quem usou pela primeira vez essa expressão. Posteriormente, Zinoviev passou-se para a oposição contra a maioria do Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética, foi envolvido nos processos de 1933-1934 e enfim fuzilado em 1934.

Por que não podemos falar de um bloco compacto, como indica a expressão “marxismo-leninismo”? Por muitas razões, mas também porque entre Marx e Lênin houve a mediação da Segunda Internacional. Esta mediação atuou num determinado sentido até a deflagração da grande guerra interimperialista (1914); e, de outra forma, também depois do rompimento de Lênin e dos bolcheviques com a Segunda Internacional.

Até 1914 (antes da capitulação da Segunda Internacional diante da guerra interimperialista), os bolcheviques e principalmente Lênin pensavam que se poderia derrotar o oportunismo da Segunda Internacional ficando nesta organização.

Karl Kautsky: “renegado” ou não?

Lênin e os bolcheviques constataram a necessidade de romper definitivamente com a Segunda Internacional somente depois que a social-democracia alemã e os socialistas franceses aprovaram os créditos de guerra em favor de seus respectivos governos, tomando assim posição favorável à guerra imperialista.

Em especial, Lênin rompeu com o maior e mais prestigioso teórico da Segunda Internacional, Karl Kautsky; este era chefe de redação e diretor de *Die Neue Zeit* (O Novo Tempo), que era a revista teórica da social-democracia alemã e a mais acatada no movimento operário internacional.

Um dos influxos de Kautsky sobre Lênin, por exemplo, está claramente presente na concepção do partido; eu diria que essa influência é um fato muito positivo embora, claramente, a concepção de Lênin não se reduza à de Kautsky.

Essa influência aparece também na relação que Lênin estabelece entre democracia e socialismo na Revolução Russa, apoiando-se justamente na autoridade de Kautsky. Mesmo depois do rompimento, Lênin continuou defendendo o Kautsky pré-1914, quando este ainda era marxista.

Lênin rejeitou as posições tomadas por Kautsky a partir de 1914. Mas não soube explicar por que um mestre do marxismo se tornou um renegado (assim Lênin o definiu em seu famoso livro *A revolução proletária e o renegado Kautsky*). Como pode alguém transformar-se subitamente de marxista em renegado? É uma questão que Lênin não responde. Para fazê-lo, provavelmente deveríamos identificar nas obras de Kautsky anteriores à guerra de 1914 elementos que não são autenticamente marxistas, portanto perigosos do ponto de vista da firmeza revolucionária.

Mas além disso após 1914 — e, principalmente, após a Revolução

Russa de 1917 — Kautsky realmente desviou para posições oportunistas e renunciatórias, inclusive abandonando pontos fundamentais da teoria marxista e passando-se para posições não-revolucionárias, diria até mesmo reacionárias, em todo caso, abertamente anticomunistas.

Também antes disso podemos identificar em Kautsky uma penetração das concepções filosóficas positivistas, isto é, uma concepção do desenvolvimento histórico-social como se fosse uma evolução contínua, sem saltos, sem rupturas dialéticas. Portanto, tratava-se de uma visão mesquinamente determinista da relação entre base econômica, por um lado, e, por outro, as instituições sociais, estatais e as formas da vida cultural.

Por exemplo, não é por acaso que falta em Kautsky a noção marxista de *formação social*, ao passo que Lênin a retomou em 1894 ultrapassando Kautsky quando ainda o considerava um grande mestre. Kautsky ignorou o conceito de “formação social”, que é caracterizada pelo modo de produção nela predominante, mas inclui também todas as relações econômicas, sociais, políticas, etc., típicas de uma determinada sociedade (quer seja capitalista, feudal, ou escravista).

Podemos dizer também que a função do sujeito revolucionário — o partido, que toma a iniciativa política — tem para Lênin um destaque bem maior do que em Kautsky, ainda antes de 1914. Isso aparece, por exemplo, em seus textos sobre o partido (*Que fazer?* de 1901-1902, e *Um passo adiante, dois passos atrás*, de 1904), onde aliás existe uma nítida diferença entre a concepção do partido de Lênin e a de Kautsky, como veremos ao estudarmos a teoria do partido.

Nessa época, Lênin não polemizou abertamente com Kautsky — que estava do lado dos mencheviques quanto à concepção do partido — possivelmente por motivos de oportunidade. Lênin, então, não quis enfrentar essa autoridade do marxismo, antes queria utilizar-se dela na medida do possível, a fim de sustentar as suas concepções.

Por exemplo, até 1914 não aparece uma diferenciação entre o conceito que Lênin tem do Estado (aliás, ele ainda não havia dedicado nenhum texto específico à questão do Estado) e o de Kautsky. As diferenças estavam implícitas.

Os primeiros escritos de Lênin que enfrentam diretamente a concepção do Estado são de 1917. Antes dessa data, Lênin não diferenciava a sua concepção da de Kautsky, inclusive porque atuava numa situação completamente diferente. O partido alemão estava numa situação de legalidade democrática, de participação na vida parlamentar, nas administrações locais e nas eleições (pelo menos desde 1890, depois da revogação das leis anti-socialistas de Bismarck).

Ao contrário, o Partido Operário Social-Democrático Russo (como aliás todos os partidos russos) estava na ilegalidade, não existia nesse

país um regime parlamentar, nem liberdade de organização sindical, nem direito de greve, etc. Por conseguinte, para os bolcheviques não se colocava o problema de como atuar na legalidade democrática para conquistar o poder; para os bolcheviques, eventualmente, o problema era o de conquistar o regime parlamentar, a democracia burguesa.

Minha hipótese é que talvez essa diferença de situações explique também por que houve confrontação entre as posições de Lênin e as da Segunda Internacional de Kautsky sobre o problema do Estado.

Kautsky já expressou claramente sua concepção do Estado comentando o Programa de Erfurt da social-democracia alemã (1891), programa fundamental que posteriormente norteou os programas dos partidos socialistas europeus, inclusive o do POSDR.

Em seu comentário "O Programa Socialista" (note-se que foi o próprio Kautsky quem escreveu em grande parte o Programa de Erfurt, levando em consideração algumas críticas de Engels), Kautsky afirma: "Como todas as formas de Estado, também o Estado moderno é essencialmente um instrumento para a defesa dos interesses das classes dominantes".

Portanto ele caracterizava nitidamente o Estado como a expressão da dominação da classe economicamente mais forte da sociedade. Quando ao capitalismo monopolista de Estado, ele diz que isso não modifica a natureza de classe do Estado, porque este utiliza o setor público da economia para ajudar a indústria privada capitalista; por conseguinte, o setor público da economia fica subordinado à indústria privada capitalista.

(Diga-se de passagem que as coisas podem mudar numa sociedade na qual a correlação de forças entre as classes seja pelo menos equilibrada, até o ponto de forçar o setor público da economia a cumprir com outra função, não rigidamente de classe.) É o que tenta fazer hoje o PCI, com a luta que leva adiante.

Ao mesmo tempo, Kautsky escreve: "Quaisquer partidos políticos devem ter porém como finalidade o poder político; eles devem, portanto, esforçar-se por dobrar o poder do Estado em seu proveito, isto é, em proveito das classes que eles representam, para transformar-se em partido dominante nesse Estado". A tarefa e a razão de ser de todos os partidos é a da conquista do poder estatal.

Mas há um tema, um conceito que não aparece em Kautsky, que vai enfraquecendo-se até desaparecer: é a idéia de que não é possível apoderar-se pura e simplesmente do Estado burguês assim como está. Para dobrar o Estado aos interesses da classe operária é preciso, como dizia Marx (e ele via na Comuna de Paris um começo disso), quebrar esse Estado centralizado, burocratizado e policialesco; é preciso criar um tipo de Estado descentralizado, fundado em autonomias, com a

assimilação por parte da sociedade das funções estatais: exército, magistratura, administração, etc.

Esta noção de quebrar o Estado não existe em Kautsky; por conseguinte, desaparece também outro conceito de Marx e Engels: o de que o Estado da classe operária não é mais um Estado no verdadeiro sentido da palavra. Isso porque, segundo as palavras de Engels, já não é mais um Estado centralizado e burocrático, mas sim um Estado que vai descentralizando-se, que vai transferindo suas funções diretamente para a sociedade.

Cai assim a própria perspectiva da extinção do Estado através da ditadura do proletariado e graças a esta.

O debate em torno de E. Bernstein

A partir de 1895, desenvolveu-se o que depois passou a chamar-se historicamente de "Bernstein-Debatte". É o debate provocado pelas opiniões de Edward Bernstein, que foi legado testamentário de Engels, seu discípulo e fiel seguidor. Mas as posições que ele tomou posteriormente engendraram uma discussão no movimento operário internacional e, principalmente, no partido social-democrata alemão.

Por volta de 1895, pouco depois da morte de Engels, Bernstein observou que na social-democracia alemã havia-se verificado uma dissociação entre a teoria e a prática: a teoria continuava sendo a de Marx, mas os tempos eram profundamente diferentes, pois a classe operária lutava em formas e situações bastante distintas das de 1849, ou das revoluções sobre as quais Marx havia refletido.

A classe operária estava atuando na legalidade democrática, participando nas eleições, no Parlamento, etc. Tratava-se então de elaborar e desenvolver uma teoria ligada à nova situação, que havia-se determinado principalmente na Alemanha após 1890, com o fim das leis anti-socialistas propostas por Bismarck.

Seria preciso, então, rever a teoria marxista. Daí surgiu, então, o termo *revisão*. Sobre essa revisão feita por Bernstein, direi sumariamente que ela atinge os pontos decisivos da concepção marxista, inclusive atribuindo a Marx uma teoria do "*empobrecimento absoluto*" dos operários, segundo a qual o valor real do salário baixaria continuamente e o operário tornar-se-ia sempre mais pobre. Bernstein conclui que essa concepção de Marx é falsa.

Acontece que Marx nunca falou isso. Marx identificou na sociedade capitalista uma tendência à polarização da riqueza, por um lado, e, por outro, da pobreza; inclusive, Marx havia indicado as tendências contrárias, tais como as lutas operárias, etc. Claro está que essas tendências contrárias, tais como as lutas sindicais, estavam muito mais de-

envolvidas na época de Bernstein do que na de Marx, quando ainda não existiam sindicatos legais, com a exceção da Inglaterra.

Em Marx nunca houve uma teoria do empobrecimento absoluto da classe operária, mas sim a de um *empobrecimento relativo*, em relação à situação histórica e às condições sociais.

Além disso, Bernstein afirma: é falsa a previsão de Marx de uma polarização crescente entre as classes — capitalistas de um lado e proletários de outro — e da proletarianização das camadas intermediárias. Nisso, parcialmente, Bernstein tinha razão.

Porém Marx havia indicado apenas uma tendência, muito mais do que um fato que deveria fatalmente verificar-se. A história foi mais complicada do que as previsões de Marx.

Entretanto Kautsky observa muito agudamente que, se a pequena e média indústria não diminuíram em quantidade, sua função econômica, porém, mudou: porque elas se encontram subordinadas ao grande capital, estão excluídas da função econômica autônoma que elas tinham no passado. Portanto, há igualmente uma polarização de forças, embora em formas muito mais complexas.

Além disso, Bernstein imagina todo o processo que leva ao socialismo como o resultado de vitórias eleitorais, da conquista da maioria dos votos pelo sufrágio universal no Parlamento, até a plena realização da democracia. Bernstein nega assim a validade da concepção da ditadura do proletariado.

Bernstein ataca também o método dialético do pensamento de Marx: a dialética deveria ser abandonada pois, segundo Bernstein, seria um resíduo hegeliano. A dialética indica um processo de desenvolvimento social através da luta de classes, da explosão das contradições e de saltos de qualidade. Em lugar disso, Bernstein propõe a concepção de um desenvolvimento evolutivo, gradual, pelo qual passa-se do capitalismo ao socialismo sem solavancos, sem interrupções.

Bernstein parte de um pressuposto que ele formula assim: "O princípio da democracia é a supressão da dominação de classe". Ora, é verdade que o princípio da democracia é o da soberania do povo: pois *demos* significa povo e *cratia* poder, por conseguinte, a palavra significa "poder do povo", poder da maioria sobre a minoria. Mas isso não quer dizer que democracia seja a supressão das classes.

Se isso é falso conceitualmente, muito mais o era historicamente, nos tempos de Bernstein. O desenvolvimento da democracia aguçava, então, os contrastes de classes na Alemanha, na França, na Itália, etc. Começava nessa época a fase do capitalismo monopolista, em que o choque de classes tornava-se mais forte.

O desenvolvimento da democracia pode levar à eliminação da dominação de classe só quando a democracia já é socialismo; aliás, quan-

do o socialismo atingiu seu ponto de desenvolvimento máximo, quando já chegou a eliminar as diferenças de classe e vai passar à fase do comunismo.

Mas nessa altura, diz Lênin, acaba-se também a democracia (entendida como poder da maioria sobre a minoria) e entra-se no reino da liberdade plena. Ao passo que a democracia sempre coloca limitações à liberdade, é exercida através de um Estado, mantém um elemento de coerção (dirigido contra os privilégios das velhas classes dominantes).

Ao contrário, Bernstein transforma a palavra "democracia" em vareta mágica que permitiria superar os contrastes de classe. A partir disso, Bernstein teoriza que — nessa fase da história da Europa — a aspreza da luta de classes iria amenizando-se sempre mais. Isto é, o caráter de classe do Estado iria suavizando-se. E Bernstein afirmava isso justamente numa época em que a Europa estava marchando na direção exatamente oposta, encaminhando-se para a Primeira Guerra Mundial (Engels havia previsto isso desde 1893).

Kautsky lutou muito contra as teses de Bernstein e também Rosa Luxemburg o fez. Sendo que Lênin polemizou contra as variantes russas do revisionismo (os economicistas, em começos deste século); mas sustentou as posições de Kautsky na polêmica contra Bernstein, numa apreciação sobre um livro de Kautsky.

Kautsky e a Segunda Internacional condenaram as teses de Bernstein; este aceitou a condenação e, muito habilmente, permaneceu no partido social-democrata. Mas essa condenação, a meu ver, não levava em consideração o problema real que Bernstein havia colocado: a saber, a necessidade de adequar a teoria à nova situação, visando desenvolver a estratégia do movimento operário.

A resposta de Kautsky é prevalentemente dogmática, deixando assim um vácuo teórico. Esta é uma das razões pelas quais o revisionismo, na prática, penetrou e atuou no seio da social-democracia sob a forma de oportunismo.

Na Itália tivemos um fenômeno do mesmo tipo, embora mais limitado, na ala direita do Partido Socialista Italiano (PSI), com Bonomi e Bissolati. Bonomi retomou na Itália as teorizações de Bernstein, principalmente em seu livro intitulado *Os novos caminhos do socialismo*. Bonomi e Bissolati foram expulsos do PSI em 1912, ocasião do Congresso de Reggio Emilia, após terem visitado o rei para felicitá-lo por haver escapado de um atentado. Posteriormente, ficaram favoráveis à guerra na Líbia, ao passo que o PSI estava contra. Finalmente, eles criaram outro partido, que constitui praticamente a origem do partido social-democrata (PSDI) de hoje.

Entretanto, toda a teorização de Kautsky, respondendo a Bernstein, coloca-se no ponto de vista da conquista do poder estatal pela via

parlamentar, pela maioria eleitoral. Esta é substancialmente a visão de Kautsky: o desenvolvimento do capitalismo implica no desenvolvimento das forças produtivas, criando-se assim as condições sociais objetivas para a conquista da maioria eleitoral pelo partido socialista.

Temos aqui uma visão mecânica do desenvolvimento social. O aumento do número dos proletários não significa automaticamente um crescimento dos votos para o partido socialista. As coisas são um pouco mais complexas. Kautsky vê de maneira mecânica a relação entre base de classe e posição política, entre estrutura econômica e orientação política. É a ilusão parlamentarista, segundo a qual seria suficiente ganhar a maioria — a classe dominante permitiria isso — e respeitar a democracia.

Abramos uma parêntesis. Talvez seja supérfluo repetir que a nossa concepção é profundamente diferente. Togliatti, em 1962, rejeitava com desprezo a teoria da conquista do poder pela obtenção de 51% dos votos. Dizia Togliatti: a burguesia nunca nos deixaria alcançar esses 51%, ela tem todos os meios para impedi-lo; e, mesmo que não fosse assim (aliás, hoje podemos até fazer a hipótese de que vamos alcançar essa porcentagem), fica de pé o problema de como governar com essa maioria de votos.

Isto é, a burguesia não vai permitir que o PCI governe nem com 51%, nem com 58%, ou ainda com 60% dos votos. A questão não é parlamentar. Para nós, a questão é de aliar forças, é de dividir o bloco de poder adversário e criar uma nova frente de poder.

Esse é o sentido do compromisso histórico, do nosso relacionamento com os católicos e com o partido da Democracia Cristã. Nossa visão baseia-se principalmente na real correlação de forças; o resultado parlamentar é importantíssimo para a luta, mas não é o seu momento decisivo, não é a chave para a conquista do poder. Por exemplo, não vamos esquecer que a Democracia Cristã na oposição seria mais forte do que o PCI no governo; muito mais forte, aliás, devido às suas ligações com as forças econômicas, com o aparelho estatal, com o imperialismo estrangeiro, com a Igreja, etc.

Até 1914 não há choque entre Lênin e Kautsky sobre essas questões justamente porque a social-democracia alemã atua no quadro de uma democracia parlamentar, o que não acontece com a social-democracia russa. Para os bolcheviques impõe-se a confrontação sobre a questão do Estado quando, na Rússia, está na ordem do dia a conquista do poder estatal, na forma de ditadura do proletariado, e não simplesmente de uma democracia do tipo burguês.

O Estado e a revolução

Temos então a primeira obra teórica de Lênin sobre o Estado: O

Estado e a revolução, escrita entre agosto e setembro de 1917. Nesses meses Lênin, após a derrota temporária sofrida pelo movimento operário russo em julho, foi forçado a viver na clandestinidade. Lênin aproveitou então para escrever esse livro, baseando-se em numerosas anotações que ele já tinha recolhido anteriormente, quando vivia na Suíça. Isso faz pensar que ele já tivesse pensado na necessidade de uma polêmica contra Kautsky.

Essa obra está inacabada porque Lênin, em setembro de 1917, voltou à plena atividade em Petersburgo, mas constitui uma primeira teorização do Estado. O propósito de Lênin é o de restabelecer a verdadeira concepção de Marx e Engels, que havia sido deformada e deturpada pela Segunda Internacional, principalmente por Kautsky. A polêmica de Lênin é dirigida, por um lado, contra os social-democratas, por outro, contra os anarquistas; estes tinham influência na Rússia, pois sua origem estava no movimento populista dos anos entre 1870 e 1890.

Todos os escritos de Lênin — também quando tratam de filosofia, como *Materialismo e empiriocriticismo* — têm uma finalidade prática, política. Isto é, Lênin quer armar o POSDR (nessa época era já o partido bolchevique) com uma concepção revolucionária do Estado. Justamente no momento em que a classe operária está tomando de assalto o Estado, ela deve possuir uma concepção revolucionária do Estado. Isso é típico de Lênin.

Lênin sempre aumenta seu esforço teórico quando as tarefas práticas se tornam mais prementes. Quando é preciso agir, Lênin empenha-se até o limite do possível também no esforço teórico. Ele não conseguiu acabar *O Estado e a revolução*, pois naturalmente nenhum homem faz milagres, mas seu esforço era nesse sentido.

O mérito dessa obra está em restabelecer — poderíamos dizer também “restaurar”, no sentido de redescobrir as cores originais — a concepção de Marx e Engels. Nisso consiste também a limitação de *O Estado e a revolução*, pois muitas coisas haviam acontecido entre os anos 1870-75 (data dos últimos escritos de Marx sobre o Estado) e 1917. Por isso, não era suficiente restabelecer, era preciso também desenvolver, o que Lênin não fez.

Nessa obra, Lênin reafirma com grande firmeza o caráter de classe do Estado, de todo tipo de Estado. (Mesmo assim, Lênin não ignorava que podem existir situações de equilíbrio relativo entre as classes opostas, fazendo com que o Estado possa temporariamente assumir uma posição equidistante entre as classes, embora sejam momentos excepcionais e de breve duração.) Lênin retoma integralmente a idéia de Marx segundo a qual o Estado é uma máquina para o exercício do poder, e afirma: todo Estado é uma ditadura de classe.

A menos que eu tenha lido mal, não encontrei em Marx essa expressão, de que todo Estado (e portanto também o Estado burguês) é uma ditadura de classe. Esta expressão é de Lênin. No entanto, ele a deduziu coerentemente do conceito de Estado como máquina opressiva, que é de Marx.

Por que todo Estado é uma ditadura? Porque, mesmo na república democrática parlamentar burguesa mais avançada, o poder é sempre de uma minoria (que detém o elemento decisivo, isto é, a propriedade dos meios de produção) sobre a grande maioria dos trabalhadores, das camadas médias, etc. Atrás das aparências de uma grande democracia e de uma grande liberdade, esconde-se, na realidade, a dominação de uma minoria.

Nesse sentido, Lênin diz: a república parlamentar é o melhor invólucro político para o capital, é a forma em que o capitalismo consegue exercer melhor a sua dominação. Hoje, nós diríamos, também sua capacidade de direção, isto é, sua hegemonia; em lugar disso, Lênin salienta principalmente o elemento da dominação.

Ao dizer que todo Estado é sempre uma ditadura de classe e que até mesmo o Estado mais democrático é sempre uma ditadura de classe, Lênin dá à palavra "ditadura" um sentido extremamente amplo. Um sentido muito diferente daquele tradicional e até daquele jurídico, pois tradicionalmente entende-se como ditadura o poder absoluto de um indivíduo ou de um grupo, exercido fora de todo controle e fora de quaisquer limitações estabelecidas por leis. Ao dizer que também uma república parlamentar é uma ditadura, Lênin passa a considerar como ditadura não só a arbitrariedade desenfreada e não limitada por nenhuma lei, mas também o poder exercido através de leis, inclusive leis muito democráticas.

Originariamente, o termo "ditadura" tinha um sentido diferente. Na Roma antiga, na época da república, o "ditador" era o magistrado eleito pelo Senado numa situação excepcional, numa situação de guerra; ele exercia o poder somente no prazo de seis meses, justamente para evitar que se transformasse num autêntico ditador. O termo "ditador" vem do latim *dictator*: aquele que dita a lei, que manda.

Partindo da noção de que *"todo Estado, quaisquer que sejam suas formas, é uma ditadura"*, se deduz a seguinte contraposição: a democracia burguesa, mesmo em sua forma mais avançada, é uma ditadura da minoria sobre a maioria; para a grande maioria do povo, não é uma democracia real, mas sim uma forma de opressão.

Portanto, é preciso opor à democracia burguesa a ditadura do proletariado; pois esta é a democracia da maioria e para a maioria, ao mesmo tempo em que é ditadura em cima da minoria capitalista, que deve ser extirpada como classe.

Então, as relações são viradas de cabeça para baixo. Em lugar de uma democracia para a minoria — que é uma ditadura sobre a maioria — temos uma democracia para a maioria com uma ditadura sobre a minoria. Esta é a inversão dialética que se produz, passando da democracia burguesa à democracia proletária, isto é, à ditadura do proletariado.

Nessa contraposição pode-se constatar um forte elemento polêmico, um esforço para desmascarar a ilusão contida no democratismo burguês, para desvendar seu verdadeiro conteúdo. Na verdade, a ditadura do proletariado é a forma de democracia mais ampla e mais real que se possa imaginar, enfim, é a própria democracia: isto é, o poder da maioria sobre a minoria, o que não significa liberdade para todos.

Nessa democracia, todas as liberdades políticas burguesas são transformadas em realidade. Por exemplo, a liberdade de reunião: na democracia burguesa, os proletários não têm onde reunir-se, sendo que na ditadura do proletariado eles dispõem dos salões dos palácios dos príncipes. Assim essa liberdade se torna real, deixa de ser formal e válida somente para uma minoria de ricos. Outro exemplo, a liberdade de imprensa: ela se torna real porque os trabalhadores passam a ter os recursos para exercê-la, que antes não tinham; antes só tinham o direito porque ninguém o proibia, mas onde podiam encontrar os meios? Enfim, a democracia proletária (ditadura do proletariado) realiza e dá substância às liberdades políticas e amplia enormemente a esfera de todas as liberdades.

Porém, a fim de permitir o trânsito de uma ditadura para outra, é preciso quebrar o Estado; não é possível tomar o Estado burguês assim como ele está e usá-lo para os fins do proletariado, porque esse Estado não serve à edificação do socialismo, da democracia proletária. É um Estado centralizado, burocrático, policialesco, por conseguinte deve ser quebrado em todos esses elementos. Lênin retoma integralmente esses conceitos de *quebrar o Estado* que é de Marx e transforma-o num dos eixos da sua concepção.

Lênin, em geral, coloca a necessidade de quebrar o Estado em relação à revolução proletária, entendida como revolução violenta, armada. Se alguém observar que Marx e Engels falaram da possibilidade de um desenvolvimento pacífico da revolução nos Estados Unidos ou na Inglaterra, deve-se responder: está certo, mas eles disseram isso numa época em que esses Estados ainda não eram militarizados, burocratizados e policialescos. Hoje, na fase do imperialismo, isso não é mais válido.

Entretanto Lênin havia formulado para a Revolução Russa uma hipótese de desenvolvimento pacífico. Ele constatava que haviam surgido os Soviotes — conselhos dos operários, dos camponeses e dos sol-

dados —, que na realidade detinham em suas mãos todo o poder, porque o exército estava do lado deles. Nada poderia impedir que os Sovietes se apoderassem do poder, a não ser suas próprias direções, cuja maioria era dos partidos socialista-revolucionário e menchevique. Então, a fim de que todo o poder passasse aos Sovietes, era preciso que os bolcheviques conquistassem a maioria dos Sovietes. Então, a palavra de ordem fundamental era: *todo o poder aos Sovietes*, como caminho pacífico da revolução.

Mas, em julho de 1917, o movimento operário sofria uma derrota e os bolcheviques eram colocados na ilegalidade. Portanto, os Sovietes deixavam de ser um instrumento revolucionário para tornar-se — nas mãos dos socialistas-revolucionários e dos mencheviques — um instrumento da luta antioperária. Por conseguinte, cai a palavra de ordem “todo o poder aos Sovietes”; cai a perspectiva de uma via pacífica. É o momento em que Lênin escreve o texto que estamos examinando.

Em setembro de 1917 — quando ainda não havia secado a tinta com que havia sido escrito *O Estado e a revolução* — Lênin retoma a palavra de ordem da via pacífica. Isso porque, como reação à tentativa de golpe reacionário do General Kornilov, em agosto havia-se realizado uma completa unidade em nível de base entre bolcheviques, socialistas-revolucionários e mencheviques. Então Lênin afirma: se realizamos a unidade, essa é a última possibilidade de um desenvolvimento pacífico na Rússia, da livre formação das maiorias e das minorias dentro dos Sovietes (isto é, dos partidos que participavam nos Sovietes, aqueles ligados ao movimento operário e não aos partidos capitalistas).

Mencheviques e socialistas-revolucionários não aceitaram essa perspectiva unitária. Então foi preciso retomar os preparativos da insurreição. Dessa forma, as perspectivas da luta iam mudando rapidamente de um mês para outro, no decorrer desses nove meses que levaram à revolução bolchevique.

No entanto, Lênin estabelece uma teoria geral do Estado e indica a lei geral da revolução: a revolução proletária deve realizar-se através da insurreição, do uso da violência. A meu ver, essa tese continua válida hoje também, em termos gerais; embora com exceções que hoje em dia são mais numerosas, ou podem tornar-se mais numerosas.

(Nós lutamos por um desenvolvimento pacífico sabendo que este é um objetivo de luta, incerto como todos os objetivos de luta. Mas sabemos que, se fôssemos levados para o terreno do choque armado, este seria uma derrota, um insucesso inicial.)

Os bolcheviques puderam tomar o poder porque existiam os Sovietes. Os Sovietes realizaram todo um processo de ruptura, para quebrar o velho aparelho estatal, criando instituições de massas unitárias,

que representavam os operários, camponeses e soldados. Eram então formas de democracia direta a partir da base, estritamente ligadas à assembléia legislativa, à qual deviam prestar contas de sua atuação.

Os Sovietes e a Comuna

Lênin retoma o exemplo da Comuna, mas amplia-lhe o alcance mais do que seria historicamente válido, mais do que já haviam feito Marx e Engels. Lênin estende-o enormemente para fins políticos, atribuindo à Comuna muitas coisas que nela não existiam, ou que existiam num nível absolutamente embrionário, incôscio, como observou Engels.

Na Comuna, Lênin viu um antecedente dos Sovietes. Diz Lênin: os Sovietes retomam a experiência da Comuna e levam-na adiante; acaba-se a separação entre o poder legislativo e o executivo, o Soviete é uma assembléia que decide e atua, não é mais uma sede para tagarelices como era o Parlamento (depois disso o governo passou a funcionar por conta própria e a burocracia ficou fora do controle). No Soviete, os dois centros — legislativo e executivo — coincidem, como era na Comuna de Paris.

O Soviete transfere algumas funções do Estado para a sociedade. O exército, por exemplo, não é mais um exército profissional, mas é o próprio povo em armas, os trabalhadores, os proletários armados. A polícia não é mais um corpo separado, suas funções são exercidas pelo próprio povo, pois o poder não é mais de uma minoria, mas sim da maioria; por isso, não existem razões para uma subversão, a maioria tem condições de controlar a minoria. Os magistrados são eleitos, os burocratas são eleitos, e assim por diante, como na Comuna de Paris.

Naturalmente podemos perguntar-nos se, nessa visão de Lênin, não existem elementos utópicos. Eu acho que sim. Podemos falar do povo em armas como exército quando a arma principal é o fuzil mas, quando esta é o tanque ou o foguete, isso é difícil. Pode-se abolir a polícia até certo ponto, mas a sociedade socialista não elimina da noite para o dia as razões objetivas, sociais, da criminalidade; Lênin pensava que estas iriam desaparecer mais rapidamente. Não é bem assim, o processo é muito mais lento e complexo.

Então deve existir alguém cuja profissão seja prender os ladrões e os assassinos. Deve existir uma certa especialização, mesmo o aparelho do Estado soviético exige especialização, competência, formação. Esse aparelho deverá ser controlado democraticamente em formas novas, mas existe separadamente da sociedade; esta separação é o problema dramático da democracia moderna e do socialismo, que hoje não é tão facilmente superável.

Porém é preciso levar em conta outra questão essencial. Quando Lênin indicava esse tipo de Estado e de democracia socialista (a ditadura do proletariado), ele pensava que a Revolução Russa seria o prelúdio imediato de uma revolução mundial; ou, pelo menos, de um processo que atingisse logo a Alemanha e a França e que, posteriormente, a partir dali, se alastraria. Lênin não pensava na instalação do socialismo num país só.

Só em 1923, no fim de sua vida, Lênin começa a fazer essa hipótese, mas não chega a formulá-la claramente: a idéia do socialismo num país só será enunciada por Stalin e teorizada por Bukharin, creio que de forma correta, apesar de algumas limitações.

O problema de ir adiante sozinho, de que a Revolução Russa deveria resistir sozinha, se coloca para Lênin depois de 1920, quando ele vê que a revolução dos demais países está num impasse. Mas, até 1918-1919, os bolcheviques julgavam ser inconcebível uma ditadura do proletariado na Rússia se ela ficasse isolada, se não recebesse a ajuda da revolução em outros países mais adiantados, tais como a Alemanha, em primeiro lugar e, depois, a França.

Portanto também os mencionados elementos utópicos podem ser explicados pelo fato de que Lênin pensava numa ditadura do proletariado isolada, que portanto deveria armar um Estado e deveria centralizar o poder devido a esse isolamento. Para uma ditadura do proletariado *não* isolada deixariam de existir também as razões de guerra e de conflitos internacionais, da penetração dos adversários no interior do país, etc.

Com efeito Lênin insiste sobre o conceito de que, com a ditadura do proletariado, o Estado típico (centralizado, burocrático, etc.) cai e começa a extinguir-se. É preciso reparar no termo “começa”: é apenas um começo, não vai extinguir-se de imediato. Porém *começa logo*, aparecem já formas de autogoverno da sociedade. O Estado fica, mas é um Estado que vai descentralizando-se, que transfere à sociedade funções que antes eram do Estado tradicional e, nesse sentido, realiza-se como democracia plena.

É nisso que reside a efetiva democracia da ditadura do proletariado, a superação dos “corpos separados” (separados da democracia, do controle popular pelos cidadãos) que são expressão do poder estatal. Apesar disso, Lênin mantém o conceito do centralismo do poder estatal, forçando o pensamento de Marx. Este afirmou que a descentralização em comunas se realiza dentro do marco da unidade nacional mantendo esta, mas não detalhou esse tipo de relação.

Lênin fala até em centralismo, atribuindo-o a Marx, que não falou isso. Lênin, ainda em 1917, transfere o conceito de centralismo democrático do partido para o Estado. Este é, com certeza, um dos ele-

mentos da restrição (talvez historicamente inevitável e obrigatória) da democracia nos regimes socialistas.

Mas, qual é a limitação de *O Estado e a revolução*? A meu ver, ela reside no prefácio (os prefácios são redigidos sempre depois da obra), onde Lênin escreve: a guerra imperialista acelerou e aguçou num nível extremo o processo de transformação do capitalismo monopolista em capitalismo monopolista de Estado. Por ocasião da Primeira Guerra Mundial, verificou-se um crescimento enorme do capitalismo monopolista de Estado, que passa então a caracterizar o desenvolvimento monopolista não como uma fase diferente, mas sim congênita. Segundo o prefácio, esse é para Lênin o dado principal do momento: a formação e o alastramento do capitalismo monopolista de Estado.

Ora, no texto da obra não aparece mais nenhuma referência ao capitalismo monopolista de Estado (deste assunto Marx e Engels não haviam falado, só Engels o mencionou em seus últimos escritos mas sem relação direta com o Estado). Em todo o texto de Lênin o poder estatal funda-se em três elementos: o *exército permanente* separado do povo, profissionalizado; a *burocracia* e a *polícia*. Estes são os três elementos reacionários, separados do povo, que devem ser quebrados.

Lênin insiste no caráter de máquina opressiva que o Estado possui. Ele faz isso, com certeza, mais do que Engels (se não mais do que o próprio Marx). Engels destacava que o Estado nasce do embate das classes, mas também para suavizar este contraste; portanto, ele identificava no Estado, além de uma função de dominação, também uma função de mediação, de equilíbrio jurídico, embora contraditório, insustentável e provisório.

Esse elemento não mais aparece em Lênin, que evidencia somente o aspecto da opressão. Lênin elabora nessa obra uma teoria do Estado em geral, mas com certeza dirige sua atenção à Rússia czarista, onde o caráter opressivo do Estado é mais evidente do que em outros lugares. Mas, em minha opinião, Lênin desvirtua de certa forma a própria concepção marxista (e, ainda mais, engelsiana) do Estado. Ele deixa na sombra o aspecto de mediação que existe no Estado, o elemento da hegemonia, da direção.

Lênin dirigia sua polêmica contra os social-democratas, porque estes ignoravam a necessidade de quebrar o Estado burguês; e também contra os anarquistas, os quais consideravam que a revolução proletária deveria coincidir com a abolição imediata do Estado, não admitindo uma extinção posterior. Para os anarquistas o Estado, o poder estatal, é a fonte de todos os males: seria o Estado que cria a propriedade privada e engendra o capitalismo. Eles pensam que, abolindo o Estado, as diferenças de classes desapareceriam. Eles não vêem que o Estado, pelo contrário, é a expressão de relações de produção e de troca bem deter-

minadas, de uma certa estrutura econômica, cuja coesão e garantia é dada justamente pelo Estado.

Ao contrário, para Marx, como também para Lênin, é necessário quebrar o Estado burguês e instalar um Estado proletário que não tenha mais as características tradicionais, devendo cobrir o período de transição até a extinção do Estado; esta será gradual e indolor, não mais violenta. Eis a diferença em relação aos anarquistas.

Esse livro de Lênin é sem dúvida fundamental, tendo formado gerações e gerações de comunistas (embora não sempre bem). Mas o pensamento de Lênin nunca pode ser reduzido a um livro só, antes pelo contrário, é extremamente rico e articulado, justamente porque fica sempre em contato com a realidade, colocando-se sempre objetivos políticos concretos. O próprio Lênin afirma que todos os seus livros devem ser lidos sabendo que ele os escreveu tendo em vista uma finalidade prática, política. Quem não levar em conta isso não pode compreender Lênin, vai lê-lo de maneira dogmática.

Nem tudo deve ser “quebrado”

Contemporaneamente a *O Estado e a revolução*, Lênin escreveu também outros textos, por exemplo, a brochura intitulada “Conservarão os bolcheviques o poder estatal?”. Com esse escrito, Lênin responde uma objeção dos liberais, que diziam: os bolcheviques nunca poderão conquistar o poder estatal (eles foram realmente adivinhos, ao afirmarem isso apenas alguns meses antes da revolução bolchevique!); mas, mesmo que o conquistassem, não poderiam mantê-lo, não seriam capazes de administrar o Estado, de dirigi-lo.

Lênin responde: sim, é verdade, nós não seremos capazes de administrar este Estado. Acontece que nós não queremos administrar *este* Estado, nós queremos criar outro Estado, o dos Sovietes. Graças à existência dos Sovietes — diz Lênin — nós poderemos administrar e dirigir a sociedade russa e o Estado.

Mais adiante, Lênin identifica os elementos preexistentes que permitem exercer o poder estatal, e escreve: no Estado moderno, ao lado do aparelho essencialmente opressivo (exército permanente, polícia e burocracia), existe um aparelho ligado aos bancos e aos trustes que desempenha, por assim dizer, um amplo trabalho de estatística e de registro; este aparelho não precisa ser quebrado, não deve ser quebrado mas sim arrancado das mãos dos capitalistas. Enfim, existe todo um aparelho administrativo que não deve ser destruído.

Acrescenta Lênin: sem os grandes bancos o socialismo seria irrealizável; eles constituem o aparelho estatal que nos é necessário para realizar o socialismo, nós tomamos esta estrutura já pronta, a recebemos

do capitalismo. Então os bancos e toda a estrutura do capitalismo monopolista de Estado não devem ser quebrados, mas sim libertados do capitalismo, democratizados e administrados de maneira diferente. Em *O Estado e a revolução* aparece só o aspecto de “quebrar” o Estado, ao passo que nesse escrito contemporâneo Lênin fala de um setor do aparelho estatal que não deve ser quebrado. Aqui Lênin distingue entre o que deve ser quebrado (exército profissional, burocracia, polícia) e o que não deve.

(Talvez seja supérfluo dizer que nós estendemos a esfera daquilo que não deve ser quebrado, incluindo também as instituições democráticas burguesas italianas: Parlamento, regiões, etc. Mas afirmamos que elas não devem funcionar como vêm fazendo agora, elas devem ser integradas com formas de democracia direta, a partir da base, descentralizadas, etc.)

É importante ver que, também para Lênin, nem tudo precisa ser quebrado; não o setor público da economia. Por outro lado, esse termo “quebrar” não deve ser interpretado de maneira simplista, isto é, identificando-o com a luta armada. A insurreição armada não quebra nada, ela só toma o poder e enxota o governo.

Quebrar o Estado significa todo um processo de reorganização do Estado que pode ser longo, muito longo. Ainda em 1922, Lênin dizia: nós passamos apenas uma camada de tinta soviética sobre o aparelho estatal, mas este ficou o mesmo da época do czarismo, não o renovamos porque ficamos ocupados com a guerra civil, etc., portanto, o velho aparelho ficou.

Além disso, quando Lênin condena a democracia burguesa por ser capitalista, não devemos concluir — como o fez Amadeo Bordiga — que todos os Estados são sempre a mesma coisa, pois são sempre uma ditadura da burguesia. Bordiga afirmava que não havia nenhuma diferença substancial entre a democracia parlamentar e o fascismo, isto é, que o fascismo seria apenas uma variante da ditadura da burguesia, seria sempre a mesma coisa.

Isso não tem nada a ver com o pensamento de Lênin. É só pensar na posição que ele tomou diante da revolução russa de 1905. Nessa ocasião, a direita do POSDR (os mencheviques) dizia que aquela era uma revolução democrático-burguesa e que, portanto, a realização e a responsabilidade dela cabia à burguesia. Enquanto isso, o proletariado apoiou a revolução democrático-burguesa, segundo era a posição dos bolcheviques e de Lênin. Estes apregoavam que não se podia deixar com a burguesia a direção da revolução democrático-burguesa, pois ela não sabe levá-la até o fim e a força hegemônica (Lênin emprega duas vezes o termo “hegemonia” nessa obra, intitulada *As duas táticas da social-democracia na revolução democrática*) deve ser a classe operária,

a única que pode desenvolver a democracia burguesa até o seu desenlace final. Não é verdade que, para a classe operária, qualquer tipo de democracia burguesa seja a mesma coisa. Há muitos tipos de democracia burguesa, alguns mais avançados e outros menos; para nós, convém que seja a mais avançada possível, porque favorece a luta pelo socialismo.

Não é verdade que a revolução democrático-burguesa seja útil apenas à burguesia. Claro que ela permite um desenvolvimento enorme do capitalismo mas, ao mesmo tempo, ela é mais útil à classe operária do que à própria burguesia; pois permite à classe operária o exercício das liberdades democráticas, das quais ela precisa para a luta revolucionária.

O marxismo, diz Lênin, ensina à classe operária que ela não deve ficar de lado na revolução burguesa, ficar indiferente a ela, deixar sua direção com a burguesia. Pelo contrário, o marxismo ensina que a classe operária deve participar na revolução democrático-burguesa da maneira mais ativa, mais conseqüente, mais combativa, para levá-la até o fim. Lênin acrescenta que só podem maravilhar-se com essa afirmação aqueles que ignoram o bêabá do comunismo científico.

Daí decorre também a função de direção que cabe ao proletariado no trânsito da fase burguesa da revolução (a de fevereiro de 1917, março, segundo o nosso calendário) para a fase sucessiva, que começa em abril e culmina em 7 de novembro de 1917.

Democracia e ditadura do proletariado

Mas, o que afirma Lênin em *O Estado e a revolução*? Ele escreve que a democracia — como quaisquer outros tipos de Estado burguês — é a aplicação sistemática, organizada, da coerção sobre os homens. Democracia é coerção, não liberdade.

Por outro lado, a democracia é o reconhecimento formal da igualdade entre os cidadãos, do direito igual para todos de determinar a força do Estado e de administrá-lo. Daí consegue que, num certo grau do seu desenvolvimento, a democracia unifica contra o capitalismo a classe revolucionária, o proletariado, fornecendo a este a possibilidade de quebrar a máquina do Estado burguês.

Então a quantidade se transforma em qualidade: chegado nesse nível, o sistema democrático sai do quadro da sociedade burguesa e começa a desenvolver-se em direção ao socialismo. Se todos os cidadãos participarem realmente na gestão do Estado, o capitalismo não pode mais subsistir. Por conseguinte, desenvolvendo no grau máximo a democracia dentro do quadro do poder burguês, colocamos em crise a democracia burguesa. Isso porque, marchando para o pleno exercício

da democracia, percebemos que existe uma limitação, constituída pela propriedade privada dos meios de produção.

Surge então a exigência do socialismo e se produz o trânsito da democracia burguesa para a democracia socialista. Mas não é uma transformação indolor, paulatina, e sim um salto de qualidade, uma crise profunda de toda a sociedade. Por isso, mesmo em *O Estado e a revolução*, Lênin não menospreza absolutamente a democracia e vê uma relação entre a democracia burguesa e a revolução proletária.

O que nos diz Lênin a respeito da ditadura do proletariado? Uma das reivindicações fundamentais dos bolcheviques havia sido a da Assembléia Constituinte. Depois da Revolução de Outubro, em fevereiro de 1918, realizaram-se as eleições para a Constituinte, com base em chapas de candidatos que haviam sido apresentadas antes de 7 de novembro de 1917. Nessas eleições, os bolcheviques — que detinham a maioria absoluta nos Soviotes mais importantes, os de Moscou e de Petrogrado — tiveram a maioria relativa, mais de 40% dos votos.

Então, a Assembléia Constituinte transformou-se no ponto de encontro de todas as forças antibolcheviques e anti-soviéticas. Isto é, o organismo democrático mais avançado, a Constituinte (todos quiseram-na, também os bolcheviques), demonstrou ser uma magnífica plataforma para a luta contra a Revolução de Outubro e contra o poder dirigido pelos bolcheviques.

Então os bolcheviques dissolveram a Assembléia Constituinte, empregando marinheiros armados. Este é um dos grandes temas da polêmica de Kautsky contra a ditadura do proletariado na Rússia, alegando que ela eliminava as liberdades democráticas. É uma crítica baseada numa concepção formal da democracia, pois ela não enxerga o conteúdo de classe da democracia. Claro que uma Assembléia Constituinte eleita por todo o povo parece ser uma instituição extremamente democrática mas, em determinadas situações históricas, pode desempenhar uma função reacionária.

(É o caso, na Itália, da instituição do Referendum, que parece ser tão democrático, mas foi sempre usado para fins reacionários: tentando salvar a monarquia e eliminar a lei sobre o divórcio.)

É preciso ver sempre o conteúdo de classe das coisas. Kautsky não considerou o conteúdo de classe contra-revolucionário que a Assembléia Constituinte ia assumindo na Rússia. Enquanto isso, os bolcheviques ativeram-se à substância da coisa e dissolveram-na, porque era um centro de reorganização reacionária.

Intervir com a força contra uma instituição democrática e livremente eleita não deixa de ser uma coisa gravosa, naturalmente cheia de conseqüências para o desenvolvimento da democracia socialista, um antecedente perigoso. Mas, nesse momento, era uma questão de vida

ou de morte: salvar a revolução proletária dessa forma, ou senão perdê-la. Por conseguinte, a dissolução da Constituinte era um ato democrático.

O social-democrata Kautsky, que já havia abandonado o marxismo, ignorou isso tudo. Em polêmica com Kautsky, em 1918, Lênin define a ditadura do proletariado como o exercício da violência aberta contra os inimigos de classe, que não deveria ser limitado por nenhuma lei (aliás, não havia leis, só existiam aquelas velhas do czarismo, que não serviam). Nessa época, o partido bolchevique dispôs que os sabotadores (inimigos de classe), os assaltantes e os saqueadores de lojas (havia carestia e fome) surpreendidos em flagrante delito deveriam ser fuzilados imediatamente no lugar.

Mas, também nesse caso, o pensamento de Lênin é rico, articulado, deve ser visto em seu processo de modificação. Por exemplo, ainda em 1918 — na medida que a tarefa do poder deixa de ser a repressão de tipo militar e torna-se a da administração — a repressão e a coerção passam a manifestar-se não mais pelo fuzilamento no ato, mas através de processos em tribunais. Então, Lênin acrescenta que é preciso construir uma legalidade revolucionária e exercer a ditadura dentro do marco de uma legalidade revolucionária.

Em 1919, no momento da vitória da revolução na Hungria, Lênin escreve aos operários húngaros: a ditadura do proletariado pressupõe um uso da violência implacável, duro, rápido e decidido, para esmagar a resistência dos exploradores; mas a violência não é a única coisa necessária, nem mesmo a principal. A essência da ditadura do proletariado, o seu caráter fundamental, reside na organização e na disciplina do destacamento mais avançado dos trabalhadores, de sua vanguarda e de seu único dirigente: o proletariado.

Portanto, mesmo se a violência é um elemento essencial — ou não eliminável — da ditadura, o elemento decisivo e realmente mais indispensável é a capacidade dirigente da classe operária. Constatamos assim que, um ano depois, Lênin passa a destacar não mais a violência, mas sim a direção, a disciplina, a organização.

Posteriormente, em 1920, a guerra civil já está praticamente ganha. O proletariado russo venceu superando dificuldades nunca vistas porque compreendeu justamente suas tarefas de ditador, isto é, de dirigente, de organizador, de educador de todos os trabalhadores. Sua ditadura, agora, significa organizar, educar.

Em outro texto desse mesmo período, Lênin escreve: a ditadura do proletariado venceu porque soube combinar os dois elementos, coerção e persuasão. Essa expressão parece quase gramsciana. Além disso, Lênin insiste sempre sobre o fato que não se pode nem falar de ditadura do proletariado e de socialismo se a enorme maioria dos tra-

balhadores não participar ativamente na direção da sociedade e do Estado. Essa é a grande questão em que ele insiste sempre, de maneira constante e inexorável.

Porém é preciso desmentir a lenda segundo a qual, para Lênin, até uma cozinheira deveria saber administrar o Estado. A argumentação de Lênin, pelo que eu lembro, é mais ou menos a seguinte: nós não somos utopistas e não pensamos que um simples trabalhador braçal ou uma cozinheira possam administrar o Estado. Nós julgamos — diz Lênin — que essa administração do Estado não pode ser confiada exclusivamente aos filhos das famílias ricas, e sim que todos os trabalhadores mais humildes devem ser colocados de imediato no aprendizado da administração do Estado. Então, até a cozinheira, pois antes ela deve cumprir o aprendizado, não vai tornar-se já-já o ministro da Alimentação, pois antes deve aprender a fazê-lo.

Não somos utopistas, diz Lênin, não pensamos que a burocracia possa ser eliminada da noite para o dia. Devemos começar de imediato a luta contra a burocracia, sabendo porém que será uma luta de anos, que vai exigir o que Lênin chama de revolução cultural: isto é, o acesso das grandes massas operárias e camponesas russas (profundamente ignorantes) a novos níveis de cultura, etc. Pois o que vem impedindo a superação da burocracia — diz Lênin — é o atraso cultural, além do conjunto das tradições.

Lênin não vacila ao identificar as contradições do Estado socialista recém-instalado. Em 1921 houve inclusive uma polêmica com Trotski que não vamos relatar aqui. Em dezembro de 1920, Lênin admite que o Estado soviético é um Estado operário com uma deformação burocrática. Lênin reconhece então abertamente que o caráter democrático da revolução ainda não se realizou plenamente e que a burocracia persiste. Na opinião de Lênin, o Estado soviético era um Estado operário com duas características:

a) em primeiro lugar, a maioria da população era camponesa, e não operária;

b) em segundo lugar, era um Estado operário com uma deformação burocrática.

Contra o burocratismo

Lênin se dá conta perfeitamente do dilema, do drama da Revolução Russa, ao dizer em 1919: só é possível combater o burocratismo até o fim, até a vitória completa, se toda a população participar na administração. Nas repúblicas burguesas isso não só é impossível, como também as próprias leis impedem-no. Mesmo as repúblicas burguesas mais democráticas têm milhares de impedimentos jurídicos que impossibilitam a participação dos trabalhadores na administração.

O Estado soviético faz com que esses impedimentos deixem de existir na Rússia, mas até agora — diz Lênin — não conseguimos ainda que as massas trabalhadoras possam participar da administração. Além das leis, existe também o nível cultural, que não pode ser submetido a lei nenhuma. O cerne da questão é o seguinte: os Sovietes, segundo o seu programa, são os órgãos do governo exercido pelos *trabalhadores* (grifado por Lênin); mas, devido ao baixo nível cultural das massas, os Sovietes são na verdade o órgão do governo *para* os trabalhadores, que é exercido pela camada de vanguarda do proletariado, não *pelas* massas trabalhadoras.

Então os Sovietes ainda não realizam a participação da maioria, mas sim de uma vanguarda, o proletariado. Os comunistas administram o Estado para os trabalhadores, em favor deles e apoiando-se nesses, mas sem uma participação dos trabalhadores. Esta é a contradição em que encontrava-se o regime soviético. Daí a luta encarniçada de Lênin contra os métodos administrativos de direção.

Diz Lênin: reparei que alguns camaradas nossos, capazes de influenciar de maneira decisiva na orientação dos negócios do Estado, exageraram o aspecto administrativo das coisas; isso é, sem dúvida, necessário no devido lugar e no devido tempo, mas não deve substituir o aspecto científico (isto é, a compreensão da nossa realidade), nem a capacidade de ganhar a si as pessoas (a conquista do consenso).

Veja-se, nesse sentido, sua crítica contra Stalin a propósito da questão da Geórgia. Nesta entrelaçavam-se nacionalismo e burocratismo de maneira nefasta, devido à pressa de Stalin e à propensão dele para o emprego de métodos administrativos (acusação que Stalin também dirige contra Trotski). Stalin, embora nessa época fosse a pessoa mais capaz no Comitê Central do partido bolchevique, tinha essa tendência para resolver as questões de maneira administrativa.

Daí a exortação de Lênin para que Stalin fosse afastado da Secretaria Geral do Partido: não porque Stalin não fosse politicamente capaz, mas devido às atitudes dele. Stalin, que tornara-se secretário-geral do Partido, havia concentrado em suas mãos um grande poder e não havia certeza de que ele soubesse usá-lo sempre com a devida prudência. Lênin acrescenta que Stalin era por demais grosseiro e que este defeito — perfeitamente tolerável no interior do partido e nas relações entre comunistas — tornava-se intolerável na função de secretário-geral. Por isso, Lênin propunha ao partido que pensasse na forma de afastar Stalin desse cargo, substituindo-o por outra pessoa. Esta, independentemente de outras considerações, deveria distinguir-se do camarada Stalin apenas por uma qualidade: a de ser mais tolerante, mais leal, mais afável e respeitoso com os companheiros, menos teimoso.

Porém Lênin não sabe indicar quem deveria substituir o camarada Stalin.

Vamos concluir a questão em exame. Lênin pensava num determinado tipo de Revolução Russa que abrisse o caminho para uma revolução mundial. Em lugar disso, a revolução ficou isolada e o resultado revolucionário foi bem diferente do que ele esperava: por exemplo, o regime soviético operava para os trabalhadores, mas não era a democracia dos trabalhadores.

Lênin construiu uma certa teoria do Estado, pois não há dúvida de que em *O Estado e a revolução* existe uma teoria do Estado, embora o livro tenha ficado inacabado. Mas essa teoria já não corresponde mais à natureza do Estado burguês, porque não leva em conta o capitalismo monopolista de Estado que, ao parecer, torna-se uma alavanca decisiva do poder. O elemento decisivo não é mais o exército, a polícia, a burocracia, mas sim o capitalismo monopolista de Estado, nele está o centro do poder.

Lênin não examina este elemento. Ele descreve um tipo de Estado diferente do que ia realizar-se enquanto ainda estava vivo. O próprio Lênin encontra-se numa contradição, pois ele compreende a necessidade de dirigir essa sociedade tão desagregada (guerra civil, miséria, fome) de uma maneira muito centralizada, de cima para baixo. Ele rejeita a idéia de uma direção coletiva das fábricas pelos sindicatos, o que desvirtuaria a natureza dos sindicatos, e nisso ele tem razão.

No entanto, deve existir uma forma de direção coletiva na fábrica, além da ditadura do diretor que é nomeado pelo Ministério e presta conta ao Ministério. Então Lênin diz que é preciso conciliar a ditadura do diretor durante o horário de trabalho com a democracia tumultuosa da assembléia depois do serviço. E não é fácil conciliar as duas coisas.

Na realidade, Lênin mantém uma direção de cúpula. Os ministros nomeiam os diretores e estes são ditadores nas fábricas, pois detêm um poder absoluto. Isso, talvez, fosse inevitável para remontar essa economia esfacelada, essas fábricas paralisadas. Lênin encontra-se no drama dessa contradição e, ao mesmo tempo, na aflição da luta contra o burocratismo e o nacionalismo, estritamente entrelaçados.

Nesta altura, vale a pena fazer uma citação. Diz Lênin, referindo-se a respeito das minorias nacionais (sempre a propósito da questão da Geórgia): "Diante desse aparelho burocrático e nacionalista dos russos, é inútil apelar para o princípio de que as repúblicas unidas na República Socialista Federativa Soviética Russa mantêm a liberdade de separar-se desta. Este princípio demonstra ser um pedaço de papel inútil, incapaz de defender os alienígenas da Rússia — isto é, as demais nacionalidades — da invasão desse verdadeiro espécime russo, desse

grande-russo nacionalisteiro, substancialmente vil e violento, que é o típico burocrata russo”.

“Vil e violento”: claro está que Lênin refere-se à burocracia czarista, mas os burocratas são sempre parecidos. Ora, Lênin encontra-se prensado por essas contradições, que Stalin vai resolver com uma direção centralizada, burocrática e policialesca. Lênin queria solucionar essas contradições no sentido contrário, no da democracia. Conseguiria? Não sabemos.

Ressurge então a questão: é possível uma teoria marxista do Estado? Em *O Estado e a revolução* ela existe, mas não corresponde à realidade. Então, quanto menos essa teoria for elaborada, mais ela vai corresponder ao processo real, desde que a própria vida do Estado é um processo. Enfim, até que ponto é possível uma teoria cabal do Estado?

O marxismo é essencialmente um processo de crítica. Quando Marx critica e analisa as leis do capitalismo, ele evidencia suas contradições e a necessidade da superação destas. Quando Marx define e critica o Estado como “expressão do poder de uma classe em cima da sociedade”, ele desmascara a falsa neutralidade do Estado, a falsidade de sua independência das classes, e coloca a exigência de sua extinção, de sua negação.

O marxismo deve ser concebido assim, como um processo de construção teórica que acompanha o processo real; é uma crítica contínua do processo real e das teorizações anteriores, portanto critica também a si mesmo, suas próprias formulações e teorizações inadequadas. A não ser assim, transformar-se-ia num dogma, numa filosofia especulativa no sentido tradicional, e deixaria de ser marxismo.

O regime soviético, em 1919-1920, devia limitar algumas liberdades democráticas, por exemplo devia suprimir os jornais dos mencheviques e dos socialistas-revolucionários. Lênin diz que essas medidas não eram típicas da ditadura do proletariado, não faziam parte de sua essência; mas eram a variante russa da ditadura do proletariado, ligada ao atraso da Rússia, à situação de guerra civil. Lênin diz também que, se na Rússia a ditadura do proletariado não pode expressar todo o seu conteúdo democrático, ela poderá fazê-lo de forma bem diferente nos países capitalistas mais avançados.

Lênin destaca também as diferenças que existem entre as formas de ditadura do proletariado dependendo dos vários países, de suas características, de suas estruturas econômicas e de seu nível cultural.

Desde Lênin até Gramsci

Passamos agora para Gramsci. Podemos dizer que Gramsci estabeleceu o contato do movimento operário italiano com os ensinamen-

tos de Lênin. Como disse Togliatti, Gramsci é o primeiro bolchevique italiano, o primeiro leninista de nosso país.

Através de um processo complexo — que parte de sua compreensão incompleta mas basicamente justa do valor da Revolução de Outubro —, Gramsci chega ao ponto de afirmar que essa foi uma revolução contra *O capital* de Karl Marx. Isto é, uma revolução contra uma interpretação mecânica, esquemática de *O capital*, segundo a qual seria preciso esperar o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, etc. Assim, Gramsci demonstrava perceber a importância do fator subjetivo, da função do partido como guia dos processos revolucionários.

Gramsci aproxima-se sempre mais de uma compreensão do pensamento de Lênin, com um processo que vai deste 1919 até 1925-1926. Também os *Cadernos do cárcere* são um aprofundamento do pensamento de Lênin. Gramsci retoma diretamente a concepção de ditadura do proletariado como esta aparece em Lênin, identificando nela não só uma profunda mudança da estrutura econômica e política, mas também uma profunda revolução cultural, uma transformação profunda da maneira de pensar dos homens. E não só na Rússia, mas no mundo inteiro. O pensamento da humanidade não pode mais ser o mesmo, depois da instauração da ditadura do proletariado na Rússia.

A ditadura do proletariado não é só um fato político, mas também diz respeito à cultura e ao pensamento. Pois Gramsci estabelece uma conexão estrita entre política e filosofia, afirmando que a verdadeira filosofia de cada pessoa está em sua maneira de agir, consiste mais em sua política do que em suas declarações teóricas. A partir daí, ele deduz que também o princípio teórico-prático da hegemonia (neste caso hegemonia significa ditadura do proletariado) tem um alcance gnosiológico, isto é, de conhecimento; portanto é neste campo que Lênin deu sua maior contribuição teórica à “filosofia da práxis” (o marxismo). Isto é, Lênin fez avançar a filosofia na medida que desenvolveu a doutrina e a prática política. Existe, então, uma íntima relação entre esses dois fatores.

Em outro ponto dos *Cadernos do cárcere*, Gramsci escreve: “Tudo é político, também a filosofia, ou as filosofias. A única filosofia é a história em ato, isto é, a própria vida. Podemos interpretar nesse sentido a tese de que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã, como dizia Engels; e podemos afirmar que a teorização e a realização da hegemonia feita por Illich (Lênin) foi também um grande acontecimento metafísico — isto é, para o pensamento em geral, não no sentido negativo de filosofia abstrata”.

O processo pelo qual Gramsci chega a essas conclusões, nos *Cadernos*, é complexo. Ainda em 1919, quando Gramsci editava o jornal

L'Ordine Nuovo (A Nova Ordem), ele partiu para uma reflexão sobre o Estado, mas não sobre o Estado em geral, e sim sobre o Estado burguês italiano, buscando identificar a especificidade deste. Num artigo de fevereiro de 1920, publicado em *L'Ordine Nuovo*, Gramsci escreve:

“O Estado italiano — o qual, segundo um parlamentar, diante da república dos Sovietes seria como a cidade diante da horda dos bárbaros — nunca tentou sequer disfarçar a natureza cruel da classe proprietária. Podemos dizer que a Constituição do rei Carlos Alberto serviu unicamente para um fim bem determinado: atrelar estritamente os destinos da coroa aos destinos da propriedade privada. Os únicos freios que funcionam na máquina estatal, para limitar as arbitrariedades do governo dos ministros do rei, são aqueles que interessam à propriedade privada do capital. Somente nisso são estabelecidas limitações ao exercício do poder, para garantir a propriedade e a livre iniciativa. A Constituição de Carlos Alberto não criou nenhuma instituição que defenda, nem que seja formalmente, as grandes liberdades dos cidadãos: a liberdade individual, de palavra, de imprensa, de associação e de reunião. Enquanto, em outros Estados democrático-burgueses, existe pelo menos uma garantia formal, na Itália nem isso existe.

Nos Estados capitalistas que autodenominam-se liberal-democratas, a máxima instituição de defesa das liberdades populares é o poder judiciário. No Estado italiano, a justiça não é um poder, é um instrumento do poder executivo, da coroa e da classe proprietária, isto é, às ordens do Ministério da Justiça. É só pensar que ainda hoje o promotor público é nomeado diretamente pelo Ministério da Justiça. A direção geral dos cárceres, as direções particulares, os agentes da Segurança Pública, todo o aparelho repressivo do Estado depende do Ministério do Interior. Compreende-se então por que na Itália o Presidente do Conselho dos Ministros reserva sempre para si a pasta do Interior, como era típico do Estado pré-fascista, de forma que todo o aparelho das forças armadas do país fica completamente em suas mãos.

O presidente do Conselho é o homem de confiança da classe proprietária. Participam de sua escolha os grandes bancos, os grandes industriais, os grandes latifundiários e o estado-maior. Ele prepara-se a conquistar a maioria parlamentar pela fraude e pela corrupção; o seu poder é ilimitado não só de fato — como acontece sem dúvida em todos os países capitalistas — mas também de direito. Enfim, o poder do presidente do Conselho é o único poder do Estado italiano.

A classe dominante italiana não teve nem a hipocrisia de disfarçar sua ditadura; ela considera o povo trabalhador como raça inferior, que pode ser governada sem cerimônias, como uma colônia africana. O país está submetido a um estado de sítio permanente. Em qualquer hora do dia e da noite, uma ordem do ministro do Interior aos gover-

nadores das províncias pode colocar em movimento a administração policial; os agentes são mandados a vasculhar casas e lugares de reunião, sem mandatos dos juizes, que ficam passivos.

Por via puramente administrativa, viola-se a liberdade individual e de domicílio, os cidadãos são algemados, misturados com os criminosos comuns em cadeias imundas e nojentas, sua integridade física fica indefesa contra a brutalidade e a promiscuidade, seus negócios são interrompidos ou arruinados. Pela simples ordem de um delegado de polícia, um lugar de reunião pode ser invadido e vasculhado e uma reunião pode ser dissolvida. Pela simples ordem de um governador de província, um censor pode proibir um texto cujo conteúdo não é proibido pelos decretos gerais (havia então a censura sobre a imprensa). Pela simples ordem de um governador de província os dirigentes de um sindicato podem ser presos, isto é, tenta-se dissolver uma associação, etc''.

É uma análise sem contemplações das limitações da democracia no Estado liberal italiano, da dominação do poder executivo sobre o legislativo e o judiciário. É uma descrição dessa estrutura que descia do executivo para os governadores das províncias e os chefes de polícia, e que podia suspender em qualquer momento todas as liberdades.

Gramsci opõe a essa estrutura do Estado italiano outra visão, que surge do movimento real. Para Gramsci também, como para Lênin, a conquista do Estado não é pura e simplesmente um momento negativo, de destruição, mas sim o processo de crescimento de um novo tipo de Estado, que se organiza ainda antes da conquista do poder. E a revolução, como para Lênin, é vista como um processo, não como um ato que se produz de repente num dado momento.

Com efeito, em 1919 todo o trabalho do jornal *L'Ordine Nuovo* parte da formulação do seguinte problema: existe na Itália, em Turim, um embrião de Soviete? A resposta é que sim, existe e é representado pelas Comissões Internas. Gramsci acrescenta: é preciso elevar as Comissões Internas, fazer com que delas surjam conselhos de fábrica eleitos por todos os trabalhadores, independentemente de sua inscrição no sindicato. Devem surgir representantes de cada seção, de cada oficina, de cada profissão, etc., de forma que o conselho de fábrica seja o órgão não só de defesa dos direitos sindicais conquistados, mas também da apropriação pelos operários do processo de produção. Através do conselho de fábrica, os operários devem intervir na organização do trabalho e estabelecer um poder democrático na fábrica, que depois propagar-se-á das fábricas para o campo, até transformar-se em poder, na sociedade e no Estado.

Gramsci afirma que isso transforma o operário de um simples assalariado — escravo do capital, sem consciência da função histórica da sua classe — num produtor. Gramsci toma esse termo de Georges Sorel, mas ele aparece também em Marx quando este descreve a Comuna como o autogoverno dos produtores, não mais operários assalariados. Então, o produtor é o operário que superou todas as limitações corporativas, que não raciocina mais com uma mentalidade de classe social fechada em si mesma, buscando só a defesa de seus interesses imediatos de classe; como produtor, ele considera-se protagonista e intérprete dos interesses gerais da sociedade, e portanto sente-se como o componente essencial, a força dirigente do novo Estado que pretende construir.

Em *L'Ordine Nuovo*, Gramsci escreve: a fábrica com suas Comissões Internas, os círculos socialistas e as comunidades camponesas são os centros da vida proletária onde é preciso trabalhar diretamente; as Comissões Internas são órgãos de democracia operária que devemos libertar das limitações impostas pelos empresários, para transmitir-lhes nova vida e energia.

Hoje — diz ainda Gramsci — as Comissões Internas limitam o poder do capitalista na fábrica e desenvolvem funções de arbitragem e de disciplina; uma vez que sejam desenvolvidas e enriquecidas, deverão ser futuramente os órgãos do poder proletário que vão substituir o capitalista em todas suas funções úteis de direção e de administração. Isto é, é preciso primeiramente aprender a dirigir as fábricas, se quisermos abolir o capitalismo.

Desde já, os operários deveriam eleger amplas assembléias de delegados, escolhidos entre os companheiros melhores e mais conscientes, com base na palavra de ordem: “todo o poder à fábrica, aos comitês de fábrica”. Esta deve ser coordenada com outra palavra de ordem: “Todo o poder do Estado aos conselhos operários e camponeses”.

Esta é então a tentativa de responder à pergunta: como podemos, na Itália, fazer o que foi feito na Rússia graças aos Soviéticos? Gramsci inventa os Soviéticos italianos procurando-os no movimento real, naquilo que já existe, isto é, nas Comissões Internas, que devem ser desenvolvidas e transformadas em organizações com um poder e com uma capacidade representativa muito maior.

Ao conceber a elevação da função dirigente da classe operária antes da conquista do poder, como condição desta, Gramsci já raciocina à maneira de Lênin. Bordiga, em seu jornal *O Soviet*, opõe a essa concepção uma objeção: é ilusório, utópico pensar que a classe operária possa ter uma função dirigente na fábrica antes da conquista do poder;

até esse momento, ela vai ficar subordinada aos capitalistas e ela vai exercer o poder na fábrica só quando tomar o poder. Porém Bordiga não responde à pergunta: como tomar o poder?

Isso porque Bordiga vê o processo social como uma série de contradições crescentes da economia capitalista, até chegar na grande crise que é o momento fatal da revolução proletária. Para esse momento, o proletariado e o Partido Comunista devem preparar-se mantendo-se puros, íntegros, sem corromper-se com alianças, compromissos e coisas desse tipo. Bordiga tem uma visão mecanicista, de materialismo vulgar, do processo revolucionário, ignorando a função do sujeito, do partido.

Não é por acaso que Bordiga diz que não se deve participar de eleições parlamentares: o Parlamento é burguês, por conseguinte, não interessa ao proletariado. Bordiga retoma assim uma tese de Bakunin e dos anarquistas, contra a qual Marx e Engels haviam já polemizado, assim como vai polemizar contra essas posições de Bordiga o próprio Lênin, em sua obra intitulada *A doença infantil do esquerdismo no comunismo*.

Repito: para Gramsci é o contrário, pois ele vê a revolução como um processo. Não vou relatar toda a história de *L'Ordine Nuovo*, as grandes lutas de 1919, a greve de abril de 1920 (chamada de "greve dos ponteiros"), que colocava exatamente a questão da autoridade e do poder dos conselhos de fábrica.

Aconteceu que, de repente, os patrões decidiram passar da hora legal — usada durante a guerra — à hora solar, sem avisar os conselhos de fábrica. Os operários chegaram nas fábricas, constataram pelos ponteiros dos relógios a modificação e então desencadearam a greve. Estava em pauta uma questão de princípio: o poder democrático do conselho de fábrica.

Houve ingenuidade, porque não foram ligadas a essa questão outras reivindicações mais substanciais, que pudessem envolver as massas operárias nessa luta. Foi apenas uma luta por questões de princípio, que acabou com uma derrota grave. Depois disso, a classe patronal passou ao ataque. A ocupação das fábricas foi, é verdade, o momento mais avançado da luta, mas um momento de defesa.

Mesmo assim, os conselhos de fábrica funcionaram, pois dirigiram a produção e mantiveram a disciplina. Mas, nessa ocupação, evidenciou-se claramente que o movimento dos conselhos fracassou porque ficou limitado demais à cidade de Turim, não se alastrou a outras regiões italianas, ficou fechado no interior da fábrica. Além disso, foi fraco quanto à questão de uma aliança com os camponeses e, principalmente, com as camadas médias (limitação típica, esta, do grupo de *L'Ordine Nuovo*).

Então, a partir da derrota da ocupação das fábricas pelo movimento dos conselhos, coloca-se a exigência do partido, como fator de unificação de todo o movimento em nível nacional. Gramsci havia considerado essa questão, mas de maneira incompleta, e havia privilegiado o movimento dos conselhos, deixando em segundo plano a questão do partido.

A necessidade de explorar o terreno nacional

No entanto, a reflexão de Gramsci progride. Em 1923, em seu artigo intitulado “Que Fazer?” (escrito para uma revista de estudantes comunistas), ele coloca a pergunta do porquê o movimento de 1920 foi derrotado.

Gramsci responde que foi derrotado porque o movimento operário italiano não conhecia o seu próprio país. Até então, não havia saído sequer um livro sobre as classes e camadas sociais na Itália, sobre a história dessas classes, sobre a história dos partidos italianos. Havia uma infinidade de perguntas que não se sabia responder, tais como: por que na Sicília os camponeses são autonomistas e na Sardenha não, ao passo que na Sardenha os latifundiários são autonomistas e na Sicília não? Por que os anarquistas são fortes nas mesmas áreas onde os republicanos também têm forças? E assim por diante.

Não sabia-se responder porque não se conhecia a Itália. E, contudo, existe o método do marxismo, que Marx e Engels empregaram para conhecer a realidade concreta. Eis então a exigência de usar o marxismo não como um instrumento de propaganda, mas sim como um instrumento de análise, de compreensão da realidade.

Claro está que a explicação da derrota de 1920-1921 pelo simples fato de que não se conhecia bem a Itália é insuficiente, unilateral e polêmica. Mas, sem dúvida, é um dos fatores da verdade. O grupo de *L'Ordine Nuovo*, que em 1924 dirige o Partido Comunista da Itália, se esforça por chegar a uma análise do país, ao conhecimento do processo histórico italiano.

As teses do III Congresso (realizado em Lyon em 1925) são uma análise do processo pelo qual formou-se o Estado unitário italiano. Buscava-se identificar, através dessa análise histórica concreta, as forças motrizes da revolução na classe operária do Norte e nos camponeses do Sul e das ilhas. Veja-se o ensaio sobre “A Questão Meridional”, contemporâneo às “Teses de Lyon”.

Gramsci retoma uma concepção da hegemonia que já em 1925 ele havia usado em sua polêmica contra Bordiga, ao dizer: Bordiga não compreendeu o conceito leninista da hegemonia, da aliança da classe operária com outras classes e principalmente com os camponeses; Bor-

digam limitou-se a uma posição abstrata, pela qual a classe operária deveria ficar fechada em si mesma, com o pavor de que qualquer aliança provocasse uma corrupção pequeno-burguesa do leninismo: a aliança operário-camponesa e a construção da hegemonia.

Além disso, em “A Questão Meridional” Gramsci coloca o problema do Sul da Itália como elemento nacional decisivo, portanto, a chave da hegemonia da classe operária. E também formula uma definição mais exata da hegemonia. É um grande avanço compreender que a questão meridional é um elemento decisivo da hegemonia. Não compreendendo isso, o movimento socialista havia ficado subordinado à política da burguesia e do Primeiro-Ministro Antonio Giolitti.

O PSI havia aceito a política mesquinha de Giolitti, que em certo sentido era reformista sem reformas; porém Giolitti fazia concessões às cooperativas do Norte do país, ao direito de associação, à função dos sindicatos, evitando a intervenção do Estado nos conflitos trabalhistas, etc. Mas, ao mesmo tempo, fazia pagar tudo isso ao povo do Sul. No Sul, Giolitti fazia a política das freguesias eleitorais, dos “*àscari*” (tropas coloniais de indígenas); isto é, os grupos de interesses do Sul elegiam deputados ao Parlamento que votavam sempre em favor do governo.

Para quebrar a hegemonia da burguesia, é preciso romper esse bloco industrial-agrário, essa aliança da burguesia capitalista do Norte com os grandes latifundiários do Sul. E é preciso forjar a aliança da classe operária do Norte com os camponeses do Sul.

Sobre essa questão, Gramsci diz: o proletariado pode tornar-se classe dirigente e dominante na medida que consegue criar um sistema de alianças de classe que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o Estado burguês a maioria do povo trabalhador. Isso, nas relações concretas de classe que existem na Itália, quer dizer: na medida que obtiver o consenso das amplas massas camponesas.

A questão das alianças, então, é vista como questão decisiva para conquistar o poder e a hegemonia, e a questão camponesa é considerada essencial. Mas não a questão camponesa em geral, que aliás não existe, e sim a questão camponesa na Itália, que é historicamente determinada. Devido à situação italiana e ao desenvolvimento histórico do país, a questão camponesa na Itália — diz Gramsci — tomou duas formas típicas e peculiares: a *questão meridional* e a *questão vaticana*. Isto é, a relação com os camponeses do Sul e a relação com os camponeses ligados à Igreja, de inspiração católica.

Há outro trecho em que Gramsci refere-se à ditadura do proletariado, onde ele considera a hegemonia como uma direção que deve ser conquistada na sociedade civil. Aqui, Gramsci concebe a ditadura do

proletariado como a forma estatal, política, da hegemonia, aliás essencialmente como a forma estatal.

Gramsci introduz aqui uma distinção entre sociedade civil e Estado. Conquistando a hegemonia na sociedade civil, conquista-se a ditadura do proletariado no terreno do Estado. Porém, em Gramsci, a coisa não é tão esquemática. Esses dois momentos estão unidos e, nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci faz uma advertência: a distinção entre Estado e sociedade civil, isto é, entre sociedade política e sociedade civil, é puramente de método, não é orgânica, pois na realidade esses dois elementos estão fundidos. Sociedade civil e Estado, na realidade, não são separados.

A palavra "hegemonia" vem de um verbo grego que significa dirigir, guiar, conduzir. Gramsci usa esse termo não só no sentido tradicional que salienta principalmente a dominação, mas no sentido originário da etimologia grega ("direção", "guia"). Gramsci toma esse termo de Lênin, que o usou em 1905 justamente para indicar a função dirigente da classe operária na revolução democrático-burguesa.

Lênin não empregou mais esse termo, em 1917, quando passou a usar o conceito de ditadura do proletariado. Mas não há dúvida que a capacidade dirigente da classe operária no processo revolucionário, em 1917, liga estritamente a revolução democrática com a revolução proletária. Dessa forma, a ditadura do proletariado retoma os objetivos da revolução democrática, aqueles objetivos que a burguesia não soube realizar. Por isso, na ditadura do proletariado, são levantados em primeiro lugar os objetivos democráticos e não os objetivos socialistas: a terra aos camponeses, a nacionalização dos bancos, e assim por diante.

Hegemonia e bloco histórico

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci retoma o conceito de ditadura do proletariado, mas referindo-se àquela teorizada e realizada por Lênin. Como a hegemonia da classe operária na revolução de 1905 foi derrotada, isso significa que Gramsci usa o termo "hegemonia" no sentido de ditadura do proletariado, aquela teorizada e levada à prática.

Ora, Gramsci sabe muito bem que na ditadura do proletariado há o elemento da dominação e do consenso, o da coerção e o da persuasão. Mas por que a chama de hegemonia?

Gramsci chama a ditadura do proletariado de hegemonia porque quer salientar a função dirigente, a conquista do consenso, a *ação de tipo cultural e ideal* que a hegemonia deve desempenhar. Não há outra explicação para esse uso diferente dos termos. Gramsci frisa esse

elemento, na ditadura do proletariado, porque era o que mais tinha ficado na sombra, o que havia sido menos compreendido.

A ditadura do proletariado foi sempre considerada sobretudo como violência, como limitação da liberdade e não como a essencial capacidade dirigente. Lênin salientou sempre mais esse último aspecto, na medida que avançava na construção do regime soviético, nos últimos anos de sua vida. Gramsci usou esse termo de hegemonia porque ele refletia sobre as experiências de 1919/1921, e voltava a colocar a famosa pergunta: por que não vencemos?

Não vencemos — diz Gramsci — porque é preciso compreender as diferenças que existem entre uma sociedade e um poder político como o da Rússia czarista, por um lado, e, por outro, o que existe na Itália e nos países capitalistas desenvolvidos. Nessa análise, Gramsci dá uma resposta também para outras perguntas: podia-se fazer a revolução em 1919 ou 1920? Existiam ou não as condições objetivas para tanto? O que foi que faltou?

Diz Gramsci: no Oriente, isto é, na Rússia, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e fluida, eis a questão. Enquanto isso, no Ocidente, havia uma justa relação entre Estado e sociedade civil; assim que se produzisse uma vacilação do Estado, percebia-se uma sólida estrutura da sociedade civil. O Estado, então, era apenas uma trincheira avançada, atrás da qual existia uma sólida linha de fortalezas e fortins, mais ou menos diferente de um Estado para outro. Mas, para conhecer isso, era preciso conduzir uma cuidadosa *exploração do terreno nacional*.

Eis a grande diferença: na Rússia, o Estado era tudo, sendo que a sociedade era muito fluida, gelatinosa, não articulada, sem solidez. Daí porque a enorme burocracia czarista administrava todos os aspectos da vida estatal. Então, quando o Estado entrava em crise ou desfazia-se, devido obviamente a uma derrota militar (como durante a guerra de 1914-1918), atrás do Estado nada mais resistia.

No Ocidente, a coisa é diferente: quando o Estado estremece (e o Estado italiano estremeceu bastante em 1919-1920) fica então a sólida estrutura da sociedade civil, graças à contribuição do capitalismo, de suas organizações, de sua coesão cultural, etc.

A meu ver, essa não é só uma tentativa de Gramsci para responder ao porquê da derrota de 1919-1920; mas é também uma reflexão muito mais geral sobre a maneira como se coloca o problema da revolução nos países capitalistas desenvolvidos.

A partir dessa conclusão, Gramsci deduz a necessidade de uma estratégia revolucionária diferente, como ele diz em outros trechos. Na Rússia era possível uma guerra de movimento — isto é, o choque de classes com uma decisão rápida — justamente porque a sociedade civil

era fluida e embrionária, gelatinosa. Ao passo que, no Ocidente, era necessária uma guerra de posições, o que não significava ficar parados.

Há outros trechos em que, como guerra de posição, Gramsci entende um relativo equilíbrio dos processos sociais e políticos. Mas, no caso anterior, o sentido não era este. Guerra de posição significa então guerra de trincheira, significa ir ao ataque das trincheiras, das fortalezas e fortins do inimigo. Isto é, é preciso identificar os gânglios essenciais da vida social e estatal e levar adiante uma política (estou atualizando um pouco as formulações) que abarque toda a sociedade, que leve em conta toda a complexa articulação da sociedade. Isto é, Gramsci coloca a exigência de uma nova estratégia revolucionária, de uma forma nova de conceber a revolução.

Este é o passo enorme que Gramsci faz, a partir de *L'Ordine Nuovo* em 1920, passando por "A Questão Meridional", até os *Cadernos do cárcere*. O problema, para *L'Ordine Nuovo*, era: como podemos fazer, na Itália também, o que foi feito na Rússia? Mas a questão residia em fazer isso a partir do movimento real, não com abstrações.

Em 1926 Gramsci já havia identificado o que diferenciava a questão camponesa na Itália em relação à questão camponesa na Rússia. Como podia-se resolver esse problema decisivo da hegemonia proletária, que Lênin havia solucionado na Rússia pela aliança com os camponeses? O que vem a ser, na Itália, uma aliança com os camponeses? Na Itália, isso significa questão meridional e questão vaticana.

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci coloca a exigência de uma estratégia, ao dizer: não podemos fazer como na Rússia, precisamos explorar o terreno nacional, isto é, fazer a análise concreta da situação concreta italiana, penetrar no processo histórico, na originalidade dos processos sociais, políticos e culturais do nosso país.

É interessante ver como Gramsci refere-se a Lênin, ao dizer: "Acho que Illich (Lênin) compreendeu que era preciso passar da guerra de manobras — aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917 — para a guerra de posições, que era a única possível no Ocidente". Gramsci refere-se à tática da frente única da classe operária, proposta pelos bolcheviques, por Lênin, no IV Congresso da Internacional Comunista (1922); e julga que essa tática descobria um tipo diferente de luta revolucionária, o da luta de posições. Creio que Gramsci atribui a Lênin muito mais do que Lênin queria dizer, Gramsci força o pensamento de Lênin, leva-o mais adiante.

Porém leva-o mais adiante a partir de intuições que Lênin teve realmente. Pois há escritos de Lênin, que talvez Gramsci nem conhecia, onde Lênin afirmava: no Ocidente todos os trabalhadores estão organizados, não é como na Rússia onde não havia sindicatos, onde os partidos tinham raízes pouco profundas, não tiveram vida legal. No

Ocidente existem cooperativas, sindicatos, partidos, conselhos municipais, etc.

Isto é, diz Lênin: “No Ocidente, todos os cidadãos participam de alguma forma na democracia, não é como na Rússia”. Então, Lênin vislumbra algumas diferenças no Ocidente e propõe uma tática — não uma estratégia — diferente, isto é, de frente única.

Gramsci parte dessa intuição de Lênin e a leva, a meu ver, muito além. Gramsci salienta com força a necessidade de uma exploração do terreno nacional: o proletariado é uma classe que tem caráter internacional, mas dirige camadas sociais estritamente nacionais (aliás, frequentemente menos ainda que nacionais, particularistas e municipalistas, como os camponeses); por isso deve, em certo sentido, nacionalizar-se, isto é, penetrar profundamente na realidade nacional. Se é internacionalista, e justamente porque é internacionalista, a classe operária deve descobrir a especificidade nacional do processo revolucionário, se quiser dirigir os camponeses, os intelectuais, etc.

Vemos então que a hegemonia é impensável sem uma exploração do terreno nacional. A hegemonia é justamente a capacidade de descobrir a especificidade nacional, as características específicas de uma sociedade determinada. A hegemonia é conhecimento, além de ação, por isso é a conquista de um novo nível de cultura, é a descoberta de coisas que não se conhecia.

Este nacionalizar-se, esta penetração na realidade nacional e a conquista da hegemonia são para Gramsci coisas intimamente ligadas. A hegemonia é a identificação da nova tática e da nova estratégia que devem ser usadas em situações determinadas.

Como nasce em Gramsci a idéia da hegemonia? Em *A ideologia alemã* (1845), Marx dizia que as idéias dominantes numa sociedade são as da classe dominante, isto é, a classe no poder difunde suas idéias, sua cultura, sua ideologia em toda a sociedade. No prefácio de 1859 à *Contribuição para a crítica da Economia Política*, Marx concluiu que são as relações de produção (isto é, a forma de propriedade predominante) as que determinam não só as instituições políticas e estatais, mas a própria maneira de pensar, a consciência. Porém o modo de produção (as relações de produção e sua ligação com as forças produtivas) é contraditório. Portanto essa contradição — por exemplo, no modo de produção capitalista, a contradição entre classe operária e capitalistas — coloca em discussão não só a política econômica, as questões sindicais imediatas, mas também a política e a cultura das idéias da classe dominante.

Assim que o proletariado toma consciência do seu antagonismo com o sistema capitalista, ele não só desencadeia lutas sindicais imediatas, mas também elabora uma linha política e uma concepção do

mundo: o marxismo, o ideal socialista, uma nova moral que contrapõe-se aos valores e à moral da sociedade dominante. Através de um processo enormemente penoso, através de uma pequena vanguarda, paulatinamente o proletariado busca arrancar da hegemonia ideal e política da classe dominante uma parte sempre maior da classe operária e de seus aliados (camponeses, camadas médias), trata de conquistar os intelectuais.

Gramsci coloca o problema de como se mantém coesa uma sociedade determinada, isto é, um “bloco histórico” dado, um conjunto de forças políticas e sociais. Como se mantém essa relação entre a estrutura econômica (as relações de produção e de troca) e o Estado, enfim, como se explica que um Estado e uma classe dominante obtenham a coesão e o consenso de forças cujos interesses são opostos?

Esse “bloco histórico” obtém o consenso entre operários e camponeses cujos interesses se opõem aos da sociedade capitalista, não só pela influência política — diz Gramsci — mas também pela ideologia. A ideologia é o que mantém coeso o bloco histórico, que solda entre si seus elementos, que permite manter unidas classes sociais diferentes e com interesses até opostos, antagônicos. A ideologia é o grande cimento de todo bloco histórico, faz parte de sua edificação. Esta não é só ideológica, mas cultural também, em primeiro lugar é política, mas não pode ser separada do aspecto da ideologia e das idéias.

Temos então um processo pelo qual as classes populares, embora tenham interesses antagônicos ao sistema, são basicamente subordinadas; porque não têm sua própria concepção do mundo, sua própria cultura, mas absorveram a cultura das classes dominantes de maneira heterogênea, desorganizada, passiva. De forma que a maneira de pensar das classes subalternas é destituída de organicidade, de capacidade crítica. As classes subalternas são levadas à rebelião, mas esta não passa de um abalo que não consegue traduzir-se numa política, porque há uma subordinação ideal, cultural.

É necessário então todo um processo a fim de que as classes subordinadas fiquem autônomas, se dêem um partido, uma linha política, uma concepção cultural. Então, conquistada essa autonomia, lutam para ficar hegemônicas, dirigentes. Elas podem ficar hegemônicas ainda antes da conquista do poder, isto é, podem difundir em toda a sociedade sua própria concepção não só política, mas cultural. A hegemonia se conquista antes da conquista do poder, e é uma condição essencial da conquista do poder.

O processo da hegemonia é então um processo de unificação do pensamento e da ação porque — quando as classes são subalternas — pode se dar, por exemplo, uma insurreição camponesa na qual se admite que os latifundiários sempre existiram e provavelmente sempre

existirão, e se confia no rei para mudar as coisas. Pode acontecer que os operários de São Petersburgo, em 1905, façam uma passeata até o palácio do czar a fim de que este mande acabar com as injustiças. Mas o czar houve por bem mandar que fossem metralhados, e então os operários mudaram de opinião. Antes era subalternos, pensavam que o czar fosse um "paizinho", o pai da Igreja ortodoxa, e que a solução das injustiças dependia dele.

Então, Gramsci diz: as classes subalternas têm uma filosofia real, que é a de sua ação, do seu comportamento. E elas têm também uma filosofia declarada, que vive na consciência, a qual está em contradição com a filosofia real. É preciso juntar esses dois elementos através de um processo de educação crítica, pelo qual a filosofia real de cada um, sua política, se torne também a filosofia consciente, a filosofia declarada. O fim é chegar a esse processo de unificação de teoria e prática, de construção de uma cultura nova, revolucionária, de reforma intelectual e moral. As duas coisas, para Gramsci, são estritamente ligadas.

Mais uma vez, Gramsci toma esse conceito de reforma intelectual e moral de G. Sorel, mas muda completamente seu conteúdo. Gramsci também retoma um tema típico da cultura italiana do seu tempo, que aparece quer na direita (por exemplo, com Alfredo Oriani), quer na esquerda (Com Piero Gobetti): a saber, a idéia de que na Itália faltou alguma coisa parecida com a Reforma protestante, isto é, uma reforma moral da concepção do mundo que penetrasse no povo. Em lugar disso, na Itália houve a Contra-Reforma, a separação da Igreja do povo, a imposição do dogma, o enriquecimento hierárquico da Igreja, a limitação da liberdade científica e da expressão artística. Houve a Inquisição, a hipocrisia, que viciaram profundamente o caráter dos italianos, transformando-os em cortesãos, em servos.

Faltou uma Reforma protestante. Gramsci diz que, além disso, faltou muito mais: faltou alguma coisa análoga ao Iluminismo francês do século XVIII, que preparou a Revolução Francesa, faltou alguma coisa que se parecesse com a revolução democrático-burguesa.

A noção de intelectual

Gramsci acrescenta: na Itália, os intelectuais laicos fracassaram em sua tarefa de difundir uma nova concepção cultural, um novo humanismo, até as camadas mais profundas e mais ignorantes do povo, o que era necessário fazer.

Os intelectuais democratas e laicos não o fizeram porque mantiveram-se como uma casta separada, com uma linguagem separada, com sua própria vida cultural separada. Faltou assim o elemento essencial da construção democrática e de uma reforma intelectual e

moral em nosso país, coisa que só a classe operária pode fazer, não a Igreja católica. Porque esta mantém separados os intelectuais e as pessoas simples, fala duas linguagens diferentes, uma para os intelectuais e outra para os humildes, mas ao mesmo tempo toma muito cuidado para que os intelectuais não rompam a relação com as pessoas simples.

Os idealistas — tais como Benedetto Croce e Giovanni Gentile — fizeram uma reforma intelectual só para os grandes intelectuais, não para o povo. Para o povo, eles deixaram a religião, que é a filosofia de quem não tem uma filosofia consciente.

Esse processo de unificação entre os intelectuais e os simples pode ser realizado pela classe operária graças ao marxismo e criando novos quadros de intelectuais orgânicos da classe operária, que são seus quadros, seus dirigentes.

Aqui muda completamente a *noção de intelectual*. Intelectual não é quem sabe o latim ou o grego antigo, o escritor ou coisa parecida. Intelectual é o dirigente da sociedade, o quadro social. Um cabo do exército, embora analfabeto, segundo Gramsci, é um intelectual, porque dirige os soldados; intelectual é também um chefe das ligas de assalariados agrícolas, ainda que analfabeto, como eram muitos deles na época de Gramsci, porque organiza os trabalhadores, dirige-os e educa-os.

Estes, segundo Gramsci, são os intelectuais, os que mantêm coeso o bloco histórico, os que elaboram a hegemonia da classe dominante, que sem os intelectuais não poderia ser dirigente: seria apenas dominante e opressiva, faltar-lhe-ia a base de massas, o consenso necessário para exercer o seu poder.

É interessante reparar que Gramsci elabora essas idéias através de uma análise do processo histórico italiano. Seu pensamento é sempre concreto. Por exemplo, ele analisa como se formou na Itália a hegemonia dos liberais. Gramsci mostra que os liberais, com uma ação molecular e empírica, subordinaram e neutralizaram as forças republicanas, as que se inspiravam em Giuseppe Mazzini, etc. Os liberais, diz Gramsci, desagregaram o bloco oposto levando a cabo uma obra de direção intelectual e moral. Gramsci salienta a importância desse aspecto ideal e moral na direção (hegemonia) dos liberais moderados.

Nesse ponto, Gramsci introduz o conceito de supremacia. Um grupo social, uma classe, tem uma supremacia na medida que tem a direção e o poder. A classe social que está na oposição não tem ainda o poder, mas deve conquistar a direção (hegemonia) se quiser ganhar também o poder. E, uma vez ganho o poder, deve manter a direção.

Então, como é que Gramsci concebe a revolução? Ele concebe a revolução como uma crise de hegemonia, isto é, uma crise da capacidade dirigente dos que têm o poder, porque não conseguem mais solu-

cionar os problemas do país, não conseguem mais mantê-lo coeso pela ideologia.

Na Itália de hoje, é só pensar nos processos que se verificaram. O deslocamento para a esquerda dos estudantes, embora caótico e até perigoso, contém muitos elementos de individualismo burguês exacerbado. Por isso, fica dentro do quadro de hegemonia cultural burguesa, muito mais do que se pode pensar. Mas é também o sintoma da desagregação dessa hegemonia cultural, uma desagregação que não consegue sair de si mesma, que fica atormentando-se e dando volta em torno de si mesma. É também um sinal dessa crise. Veja-se como se difundiram e vêm difundindo-se as idéias do marxismo.

Temos aqui mais uma ampliação da noção de revolução. Dizia Marx: verifica-se a revolução quando as forças produtivas entram em contradição antagônica com as relações de produção. Gramsci parte desse princípio, mas considera todo o conjunto das relações sociais. Lênin escreveu que a revolução se dá quando a classe no poder não consegue mais dominar, quando as classes oprimidas não aceitam mais ser dirigidas e subjugadas da velha forma, e se produz então uma rebelião de massas. Gramsci, de forma mais exata, define a crise de hegemonia como uma separação entre poder e direção, portanto, como uma crise que abarca a sociedade em sua totalidade; nisso, o momento cultural, moral e ideal tem uma importância enorme.

Agora, na Itália, estamos vivendo um momento desse tipo. Rompeu-se o velho bloco de poder que tinha como eixo a Democracia Cristã, o velho bloco de poder perdeu sua capacidade dirigente (a qual, aliás, sempre foi muito limitada) e ainda não se construiu um novo bloco de poder que possa levar para um novo bloco histórico.

Bloco de poder não é uma expressão usada por Gramsci, mas por Togliatti, referindo-se à fase de preparação de um novo *bloco histórico* e de uma nova sociedade com novas bases, de um novo tipo de Estado, de uma nova relação entre base social e Estado.

O momento dessa crise de hegemonia, então, é também um momento de crise cultural, de crise moral. Gramsci atribui um grande valor ao momento do sujeito, da consciência, das idéias no processo revolucionário. A hegemonia é iniciativa, é intervenção no processo e direção do proletariado, como já havia dito Lênin em 1905. Nessa ocasião, Lênin reprovava os mencheviques porque eles desvirtuavam o materialismo histórico, deformavam-no, porque não entendiam a função dos partidos que — uma vez identificada e compreendida a realidade objetiva — intervêm no processo para levá-lo numa determinada direção.

Dizia Lênin: os mencheviques não compreenderam a primeira das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, isto é, a função da relação entre sujeito e objeto. Não é por acaso que Gramsci chama o marxismo de *filosofia da*

práxis, usando uma expressão de G. Gentile. Mas Gramsci a usa num sentido bem diferente: não a *práxis* do intelecto, como pensava Gentile, mas sim a *práxis* da transformação revolucionária, a unidade entre sujeito e objeto, a intervenção do sujeito sobre a realidade.

Mas é preciso tomar cuidado. Gramsci fala sempre de *hegemonia da classe operária*, não de *hegemonia do partido*. Isso porque Gramsci nunca renegou a experiência dos conselhos de fábrica, e considera que a classe operária deve dar-se vários tipos de organizações para conquistar o poder. Nunca Gramsci pensou que a classe operária pudesse conquistar o poder só com o partido; ela deve ter outras ligações, outras organizações, deve estar presente nas instituições estatais além de nas de massas.

Além disso, nunca Gramsci subestima o movimento de massas. Ele afirma que o elemento consciente deve saber depurar o movimento espontâneo de tudo o que nele existe de contraditório, de atrasado, até de reacionário, elevando-o ao nível da ciência moderna, isto é, do marxismo. Mas não se deve nem menosprezar, nem descuidar a espontaneidade, esta deve ser orientada. É preciso partir daquilo que ele chama de bom senso e identificar o que existe neste de sadio, mesmo com suas contradições, com suas superstições, com suas posições atrasadas.

O partido como moderno “Príncipe”

É uma tarefa do partido descobrir esse caroço sadio (o caroço racional, diria Marx), liberá-lo de sua casca e elevá-lo ao nível de uma consciência científica da realidade. O partido é o elemento decisivo da formação da hegemonia da classe operária. Não é possível uma hegemonia da classe operária sem o partido, pois este unifica a ação e o pensamento, unifica a filosofia instintiva (presente na ação) com a filosofia consciente (que deve ser adquirida), fornecendo a perspectiva, a visão do conjunto.

Nesse sentido, ele chama o partido de *moderno Príncipe*, referindo-se a Maquiavel e valorizando-o sobremaneira. Esse príncipe moderno não é mais um indivíduo — pois na sociedade moderna isso não é mais possível — mas sim uma inteligência e uma vontade coletiva, a personificação de uma grande vontade coletiva: esse moderno “príncipe” é o partido.

No partido, Gramsci destaca o elemento da consciência e da direção. Em todos os partidos, diz Gramsci, existem três níveis: um dos dirigentes, muito restrito, em nível nacional; outro da base, que adere principalmente por entusiasmo e por fé; e um nível intermediário, que mantém em contato os dois primeiros. Sem esses três elementos, um

partido não existe. Mas Gramsci alerta que, só com a base, nunca se cria um partido, pois os elementos dirigentes são indispensáveis. Um exército não faz o capitão, mas alguns capitães fazem um exército. Para Gramsci, a formação do partido vai de cima para baixo, como para Lênin; isto é, parte da instância do congresso, parte do nível mais alto de consciência, o que não é uma visão burocrática, mas sim de intervenção da consciência, da direção sobre o movimento espontâneo. E também de educação do movimento espontâneo: toda a concepção pedagógica de Gramsci, da educação e do estudo como esforço, como disciplina, nos dizem claramente como ele entende a direção.

O partido é o *grande reformador intelectual e moral*, o que supera a velha concepção e constrói outra nova. Gramsci ultrapassa o materialismo mecanicista típico de Bordiga, bem como de todo o movimento socialista, de onde ele vinha. Seu raciocínio sobre o bloco histórico abarca a totalidade social, seus elementos políticos e culturais: a hegemonia constrói um determinado bloco histórico, o qual se mantém coeso graças a essa direção. A hegemonia é o momento da unificação.

Eis então uma hegemonia que rompe com o bloco histórico anterior. Rompe o velho tipo de totalidade social já em crise e constrói outro tipo de totalidade social; aliás, diria social, política e cultural.

Já falei que Gramsci coloca a existência de uma nova estratégia, nada mais. Em minha opinião, não poderia fazer mais do que isso, na década de trinta. Ele interrompeu a redação dos *Cadernos do Cárcere* em 1935, quando sua doença tinha piorado ao ponto de tirar-lhe a força física de escrever.

Nós fomos mais adiante nessa elaboração, buscando descobrir o que vem a ser uma estratégia revolucionária nos países capitalistas desenvolvidos. Começamos a fazê-lo durante a guerra de libertação, falando em *democracia progressista*, em democracia de tipo novo, como dizia Togliatti.

Segundo Togliatti, já não era mais possível retomar o modelo russo de revolução, porque esta tem características e prazos diferentes nos vários países, não existe um modelo único. A busca de um novo modelo deveria ser levada a cabo através dos Comitês de Libertação Nacional (CLN), que Togliatti valorizou ao dizer: teríamos tomado um caminho mais rápido e mais seguro se pudessemos manter os CLN. Togliatti afirmou isso no V Congresso do PCI (29-12-45 a 5-1-1946).

Trabalhando a partir das indicações de Gramsci, bem como sobre a realidade objetiva e retomando a experiência da guerra de libertação, fomos construindo uma estratégia que nós chamamos de *via italiana ao socialismo*. Essa estratégia não pode fechar-se mesquinamente nas fronteiras de uma só nação, deve ter inevitavelmente convergências com a estratégia de outros partidos, com o movimento operário de ou-

tros países capitalistas. Aquilo que outros chamam de *eurocomunismo* é feito de acordos entre nós e o Partido Comunista Francês, o Partido Comunista Espanhol e outros partidos.

Naturalmente, ampliamos o conceito de hegemonia. Para nós a hegemonia é a capacidade dirigente da classe operária, é a capacidade de realizar todas aquelas alianças que são indispensáveis a fim de que a classe operária tenha acesso ao poder numa sociedade de capitalismo monopolista de Estado. Por isso a classe operária deve ir além da aliança entre operários e camponeses pobres (aliás, os camponeses hoje na Itália são apenas 15 % da população, incluindo também os camponeses ricos), deve alcançar as camadas médias das cidades e do campo, deve chegar até ao setor da pequena e média indústria. Trata-se de um sistema de alianças muito articulado e, veja-se bem, contraditório; porque, entre os operários das pequenas e médias indústrias e os proprietários destas, existe sem dúvida uma contradição, mas nós devemos dirigi-la contra a contradição principal (como diria Mao Tsé-Tung), isto é, contra o capital monopolista.

Ora, alianças sociais tão amplas só podem expressar-se em nível político, isto é, em partidos políticos. Essa é uma coisa que Gramsci leva em consideração. Para ele, só o Partido Comunista fazia a revolução. Ao Partido Socialista, para Gramsci, era preciso cortar as raízes. Gramsci não chegava a essa visão tão ampla das alianças, ele não podia chegar nesse ponto.

Que tipo de pluralismo?

Ao contrário, para nós essa visão se expressa numa pluralidade de partidos. Também as democracias populares nos dão um exemplo de pluralidade de partidos. Na Polónia e na República Democrática Alemã existem partidos que talvez tenham uma autonomia escassa, mas que existem realmente.

Como devemos levar adiante nossa experiência? Desenvolvendo um sistema de alianças, também em nível político, que é feito de contrastes, de confrontos, de lutas. Por exemplo, nossa aliança com o PSI é também luta, é uma discussão não destituída de asperezas, naturalmente. Esse sistema pode ser definido como *pluralismo*, social e político. É um termo que não é nosso, que é estranho ao marxismo, sendo oriundo da sociologia católica e da sociologia norte-americana.

A sociologia católica, com o termo “pluralismo”, define uma pluralidade de instituições que estão em equilíbrio mútuo: a família, a Igreja, o Estado, a escola, e assim por diante. Seu pluralismo baseia-se no interclassismo, isto é, numa colaboração entre a classe operária e os capitalistas e na superação da contradição entre uma e outros.

A sociologia norte-americana diz: o pluralismo consiste numa pluralidade de instituições, a qual impede que uma força detenha sozinha a hegemonia, o poder, a predominância.

Em lugar disso, para nós o pluralismo é uma amplidão de alianças sociais e políticas tamanha que possa isolar o grande capital monopolista — sua lógica e a lógica que hoje, nesta sociedade, predomina no capitalismo de Estado — até derrotá-lo. Só assim realiza-se o verdadeiro pluralismo, porque nós afirmamos que enquanto existir o grande capital nunca existirá na sociedade um pluralismo real, será sempre uma ficção.

A Constituição da República italiana é pluralista mas, na realidade de nossas vidas, esse pluralismo não passa de uma aparência. Em lugar disso, existe o monopólio dos meios de informação, da economia, e assim por diante.

Por exemplo, o “pluralismo” da sociedade norte-americana esconde a realidade de uma sociedade onde o poder econômico e político está concentrado num grau máximo e a participação democrática dos cidadãos é puramente formal. Na verdade, devem votar para dois partidos que não se distinguem um do outro, pois não se evidencia uma diferença substancial entre os democratas e os republicanos. Às vezes, os democratas ficam de acordo com os republicanos em certas coisas, sendo que em outras estão de acordo apenas com alguns dos representantes do seu próprio partido. Podemos dizer que, nos Estados Unidos, existe plenamente o “transformismo”. Ora, um pluralismo real só existe na medida que vai-se derrotando o capitalismo, que se encaminham formas de autogoverno da sociedade e de participação.

Nosso pluralismo é também estatal, compõe-se de instituições estatais e sociais. A autonomia dos sindicatos, além disso, é um elemento decisivo.

Ao falarmos de pluralismo das instituições estatais, entendemos Parlamento, regiões, prefeituras autônomas, distritos, conselhos de bairro ou circunscrição; até chegarmos aos conselhos de fábrica, que não são uma instituição estatal, mas são reconhecidos nos contratos coletivos de trabalho e pelo Estatuto dos Direitos dos Trabalhadores. Então, pluralidade de instituições sociais e políticas.

Além disso, a *autonomia dos sindicatos* significa que o pluralismo já existe dentro da classe operária. Ele não caracteriza apenas o relacionamento da classe operária com forças sociais não-proletárias, e o relacionamento do Partido Comunista com os partidos não-proletários, mas vive dentro da classe operária. Com efeito, na classe operária há comunistas, socialistas, e também democratas-cristãos, sindicatos autônomos, conselhos de fábricas (os quais também têm sua própria dialética nas relações com o sindicato e com os partidos), etc.

O pluralismo vive na classe operária, por isso pode realizar-se na sociedade. Portanto, como bem dizia Ingrao, o lema é *hegemonia no pluralismo* (não “hegemonia e pluralismo”) e entre esses dois temas há uma correlação dialética. Quanto mais houver hegemonia mais existe pluralismo, não como confusão de forças diferentes, mas sim como forma de luta que é hoje a mais ampla, a mais aguda, a mais caracterizada do ponto de vista de classe.

Por outro lado, sem pluralismo não há hegemonia, mas sim isolamento da classe operária e sua volta para posições subalternas. Nossos adversários, naturalmente, não entendem nada dessa correlação dialética entre os dois termos, e dizem: se o PCI falar de hegemonia, não pode falar também de pluralismo, e vice-versa.

Ora, do ponto de vista da sociedade católica e norte-americana eles têm razão, mas nós usamos esse termo pluralismo num sentido completamente diferente. Também o tema da ditadura do proletariado está relacionado com isso. Qual é a nossa posição a esse respeito?

Quando os social-democratas excluía a ditadura do proletariado — e Kautsky também o fez, depois da Revolução de Outubro —, na verdade eles esticavam sua concepção da democracia até o ponto que, no exercício dessa democracia, chegar-se-ia ao socialismo. Mas eles abandonaram a questão da autonomia e da hegemonia da classe operária, concebiam o processo como puramente eleitoral e não como uma hegemonia que rompe o bloco adversário, que aglutina e constrói uma nova frente, portanto uma hegemonia fundamentada na iniciativa e na luta.

Nós falamos da ditadura do proletariado na Declaração Programática de nosso VIII Congresso (1956), para destacar que as formas da ditadura do proletariado mudam de um país para outro. Mantivemos o conceito, mas frisamos esse elemento: que as formas mudam.

Retomamos esse conceito no X Congresso do PCI (1962), para acentuar que na ditadura do proletariado emerge sempre mais o elemento da direção e do consenso. Posteriormente, nunca mais retomamos essa questão, a deixamos de lado.

Pergunto-me se cabe aos documentos partidários enfrentar essa questão tipicamente teórica, ou se não deveríamos desenvolver a discussão e o debate sobre esse tema no nível teórico. Em todo caso a minha opinião — que outros podem naturalmente refutar — é que a noção de ditadura do proletariado está dialeticamente superada na situação italiana. Isto é, ela é assumida num nível superior.

Quer dizer que a classe operária deve, ao cabo de todo um processo (hoje entramos num acordo para formar um gabinete de ministros com base num programa comum, posteriormente lutaremos por um governo unitário com a participação do PCI), construir um novo bloco

de poder em que ela saiba ter uma função dirigente. Por outro lado, um novo bloco de poder se constrói sob a direção da classe operária, ou senão não se constrói. Esse bloco de poder será certamente contraditório do ponto de vista social e político e deverá resolver suas próprias contradições paulatinamente, se será capaz de fazê-lo. A hegemonia deve ser conquistada, a direção é uma conquista de todos os dias.

Então é o bloco de poder o que exerce a coerção da sociedade através da legalidade do Estado. O elemento da coerção não pode ser eliminado, não se constrói o socialismo sem coerção, inclusive dura, mas ela deve ser aplicada pelo bloco de poder, não diretamente pela classe operária.

Por outro lado, também na concepção de Lênin e na realidade, a classe operária praticou a coerção contra os inimigos de classe e não contra os camponeses pobres, ou contra os intelectuais. Dizia Lênin: os especialistas devem ser ganhos, com eles a coerção não adianta, devemos convencê-los a trabalharem para nós, devemos pagá-los bem, etc. Também nessa época, no bloco de poder, havia o elemento do consenso e o da coerção.

Se for ampliado o bloco de poder (como devemos fazer na Itália), amplia-se também a esfera do consenso, mas é um consenso muito sofrido, obtido pela luta, inclusive com contrastes, enfim longe de ser óbvio e definitivo. Outra questão é que a classe operária não aplica diretamente a coerção e tampouco impõe o seu modelo de Estado para toda a sociedade.

Na Revolução Russa aconteceu o seguinte: os Soviéticos — que são uma instituição tipicamente operária, nascida do movimento operário — estenderam-se aos camponeses e aos soldados e depois tornaram-se a instituição estatal. Isto é, a classe operária criou a sociedade segundo a sua própria imagem e semelhança, como diz a Bíblia, enfim, pôs a marca de sua visão do Estado sobre toda a sociedade.

Nós não fazemos nem propomos isso, nós aceitamos o Parlamento que se inspira na democracia ateniense; nós aceitamos os conselhos comuns e as regiões, que vêm também de uma tradição que não é nossa. E introduzimos, esses sim, como elementos nossos, os conselhos de fábrica, a descentralização dos bairros, e assim por diante, como elementos de uma democracia direta que supera o parlamentarismo.

Nesse sentido, então, não podemos falar de ditadura do proletariado, porque desaparece um elemento desta: a coerção praticada diretamente pela classe operária, com suas instituições próprias e à maneira dela. A coerção fica, mas cabe a todo o bloco de poder, o qual exerce também a direção da sociedade, não só a coerção.

Além disso, dentro do bloco de poder, a classe operária deve saber praticar sua função dirigente para construir o próprio bloco de poder,

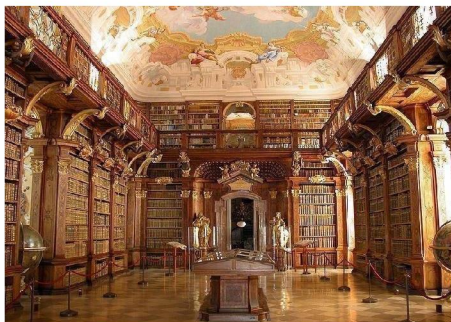
para mantê-lo coeso, visando transformá-lo para melhor. Na medida que se avança em direção ao socialismo, também o bloco de poder transforma-se e torna-se mais avançado, mais homogêneo do ponto de vista de classe, e assim por diante.

Dessa forma, mantemos da ditadura do proletariado esse elemento essencial: a autonomia e a hegemonia (direção) da classe operária. E superamos o outro elemento, o da coerção, que passa a ser enquadrado num contexto mais amplo.

Esta é apenas minha opinião a esse respeito.

Referências bibliográficas

- K. Marx, "Crítica da filosofia hegeliana do Direito Público", *in Opere Filosofiche Giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963.
- K. Marx, "O 18 Brumário de Luís Bonaparte", *in Opere Scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- K. Marx, "Crítica ao Programa de Gotha", *ibidem*.
- F. Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- V.I. Lênin, O Estado e a revolução, *in Opere Scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- V.I. Lênin, "A Revolução Proletária e o renegado Kautsky" (*ibidem*).
- A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavel, a política e o Estado moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- "Declaração Programática", VIII Congresso do PCI, Atas e resoluções — E.R., Roma, 1957.
- P. Togliatti, *O caminho italiano ao socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1972.



Minha Impalpável Biblioteca

PARMA

Impresso nas oficinas da
EDITORA PARMA LTDA.
Telefone: (011) 912-7822
Av. Antonio Bardella, 280
Guarulhos - São Paulo - Brasil
Com filmes fornecidos pelo editor